1 6

К. И. Гулиан

МЕТОД и СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

Acad. C. I. Gulian

METODĂ SÌ SÌSTEM LA HEGEL

Vol. II

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
1963

К. И. Гулиан

МЕТОД И СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

Том 2

ПЕРЕВОД С РУМЫНСКОГО
А. П. ИСАДЧЕНКО и Л. Е. КОТЛЯРА

Под редакцией и с послесловием
проф. К. С. БАКРАДЗЕ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1963

Редакция литературы по философским наукам

От Издательства

Второй том двухтомного исследования румынского философа-марксиста академика Гулиана посвящен главным образом анализу системы категорий и социально-политических взглядов Гегеля. Автор обстоятельно рассматривает такие категории объективной логики Гегеля, как бытие и становление, конечное и бесконечное, для-себя-бытие, количество и мера, сущность, тождество и противоположность, основание, явление, действительность, а также категории субъективной логики — понятие, субъективность, объективность, идея, абсолютная идея. В связи с рассмотрением системы категорий Гулиан значительное место уделяет критике взглядов современных буржуазных философов на систему и метод философии Гегеля.

Рассматривая эволюцию социально-политических взглядов Гегеля, автор обстоятельно анализирует все его наиболее важные произведения, касающиеся данного вопроса («Философская пропедевтика», «Энциклопедия», «Основы философии права», «Лекция по философии истории», «Большая энциклопедия» и др.). В этой связи Гулиан

критикует широко распространенную в буржуазной философии тенденцию игнорирования или, в лучшем случае, логизации, или спиритуализации, социальных идей Гегеля, тенденцию представить морально «чистой» гегелевскую концепцию государства.

Значительное место в книге отведено анализу гегелевской концепции религии, эстетики и истории философии.

Анализ труда академика Гулиана дан в послесловии проф. К. С. Бакрадзе.

IV. Социальные идеи Гегеля

1. МЕСТО СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕЙ В ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Для целого ряда историков и интерпретаторов-идеалистов гегелевской философии, для всех тех, кто видит в Гегеле только панлогиста или прославляет его как философа духа, позиция Гегеля в социально-политических вопросах остается в тени. Неогегельянцы — немецкие (Кронер, Глокнер, Геринг, Фрейер), голландские (Боллан), английские (Мак-Таггарт, Мьюр) и другие — шли и продолжают идти по пути безразличия к социальным идеям Гегеля или, в лучшем случае, их логизации и извращения. Такого рода толкование социальных идей Гегеля состоит в логизации, следовательно, завуалировании их политического содержания или же восхвалении равно всех его идей — как прогрессивных, так и реакционных — как прямое доказательство гениальности Гегеля.

Так в монографии буржуазного философа ФРГ Литта социальные идеи Гегеля трактуются в логическом аспекте: «На наш взгляд, все положения гегелевской философии права... больше подходят к логике, чем к теории государства»[1]. Поэтому, когда необходимо высказаться по поводу выступлений Гегеля против принципа равенства, демократии, Литт решает эту проблему крайне просто: Гегель только защищал «разум» от «интеллекта»[2]. А когда он вынужден признать, что

---

[1] T. Litt, Hegel, Heidelberg, 1953, S. 99.
[2] Там же, стр. 101.

вокруг социальных концепций идет такая страстная борьба, какой не знали никакие другие идеи Гегеля, буржуазный философ сразу же бьет отбой: «Мы оставляем в стороне экстратеоретические мотивы, которые объясняют эту страсть, и рассматриваем только достоверность теоретических возражений» [1].

Факты из истории неогегельянства показали, сколь лицемерным является объективистское отношение к социальным идеям Гегеля. Особенно ярко это проявлялось в Италии и Германии в период между двумя мировыми войнами, когда неогегельянство стало на службу фашизму и показало, насколько «чистыми» являются гегелевские идеи о государстве.

В 1930 году, за несколько лет до прихода гитлеровцев к власти, один из представителей немецкого неогегельянства на первом гегелевском конгрессе утверждал, что «государство, как его понимал Гегель в диалектике права, является свободой, существующей в себе и для себя» [2]. Весьма показательно, что этот же автор для защиты моральной «чистоты» гегелевского государства нападает на те другие страны, «где принято считать государство только инструментом для достижения экономических целей...» [3]. Сегодня нетрудно проверить, ставило ли государство гитлеровской Германии перед собой задачу «свободы и нравственности». Известно, что это государство всегда было орудием германского империализма.

Во Франции защиту реакционных политических идей Гегеля взял на себя В. Баш [4], а в наши дни правый идеолог Эрик Вейль [5]. Оба они встали на защиту гегелевской политической доктрины от со-

---

[1] T. Litt, Hegel, Heidelberg, 1953, S. 113.

[2] J. Binder, Die Freiheit als Rechts, in Verhandlungen der ersten Hegelkongresses, Tübingen-Haarlem, 1931, S. 193.

[3] Там же.

[4] V. Basch, Les doctrines politiques des philosophie classiqués de l'Allemagne, Paris, 1927.

[5] E. Weil, Hegel et l'Etat, Paris, 1950.

здавшегося во Франции общественного мнения, которое расценивало гегелевскую теорию государства как сугубо реакционную.

В своей работе «Hegel et l'Etat» правый идеолог задает себе вопрос, чем можно оправдать реакционные политические идеи Гегеля: «Как мог противостоять он всем стремлениям «либерализма», национализма, демократии, той левой идеологии XIX века, которая и ныне еще является одной из основ пропаганды?.. Не он ли призывал государство и политику на борьбу против революционного движения? Не он ли доносил на идеологов, которые, по его мнению, отравляли сознание молодежи? Не он ли восстанавливал министров против философских, теологических и политических доктрин, которые, как ему казалось, подвергают опасности государство»...?

Отвечая на эти вопросы, Вейль заявляет, что все это можно простить Гегелю «поражением французской революции и последовавшим террором и диктатурой» [1]. А самое большое оправдание состоит в самом факте, что Гегель был ...философом здесь «...в философии термины «либерал», «консерватор», «реакционер» не имеют какого-либо точного смысла...» [2] Этот циничный профашист полагает, что он нашел средство не только оправдать Гегеля, но и избавить от всякой ответственности современных фашистских идеологов.

В наше время большинство буржуазных философов идет по пути экзистенциалистского или католического истолкования Гегеля. Под предлогом поисков «антропологических» корней гегелевской онтологии многие буржуазные философы (Кожев, Ипполит, Левит, Фурк, Николен, Т. Литт и т. д.) пытаются затушевать социально-политическое содержание гегелевской философии «духовной проблематикой». На языке современных буржуазных философов это завуалирование облекается в науч-

---

[1] E. Weil, Hegel et l'Etat, стр. 22.
[2] Там же, стр. 23.

ную объективную форму педагогики: «Все истолкователи Гегеля согласны и утверждают, что движущей силой его философии всегда была забота о человеке и что этот интерес мог принадлежать воспитателю, но не наблюдателю»[1].

С тем, что Гегеля глубоко занимали вопросы этики, мы вполне согласны. Но о каком «ЧЕЛОВЕКЕ» писал Гегель, как изменялись его концепции «ЧЕЛОВЕКА» в зависимости от политической эволюции его класса, как пришел Гегель к *противоречивым* концепциям «ЧЕЛОВЕКА» — на подобные ясные вопросы не хотят и не могут ответить «антропологические» и «экзистенциалистские» истолкователи Гегеля.

Вместо того чтобы объективно, тщательно сопоставить различный и до конца противоречивый характер социальных концепций Гегеля, они предпочитают реконструировать «ЧЕЛОВЕКА» из гегелевской философии. Это превращенное в абстрактное существо, это основное этическое понятие становится пошлым лозунгом буржуазных «гуманистов», который великолепно помогает обойти ясные и щекотливые вопросы (потому и щекотливые, что они ясные), которые ставит сегодня жизнь перед философами. Буржуазные идеологи — будь они по специальности «гуманистами» или историками философии — не в состоянии честно признать, что вместо фикции «ЧЕЛОВЕКА» в настоящую эпоху лицом к лицу встречаются два мира, две идеологии, два класса. В истории философии, как и в этике, обход политических вопросов осуществляется путем *этического* толкования социально-политических вопросов. Узко этическое толкование Гегелем социально-политических вопросов говорит о боязни назвать вещи своими именами. Это только попытка скрыть социальные вопросы под этической субъективистской

---

[1] P. Asveld в реферате о современной библиографии немецкого идеализма в: «La philosophie au milien du vingtieme siècle»; Firenze, La Nuova Italia editrice, 1959, p. 1.

фразеологией. Не случайно многие буржуазные толкователи Гегеля обращаются к теологическим произведениям, написанным им в молодости. Удалив из них идеи, выражающие прогрессивные тенденции, они беспрепятственно выуживают самые запутанные и допускающие различное истолкование «экзистенциалистские» формулы.

Только когда в Европе фашисты пришли к власти, буржуазные истолкователи открыли свои карты. Ныне диверсионная политика буржуазной идеологии требует уделять максимальное внимание проблеме «ЧЕЛОВЕКА» — отсюда и этическое истолкование политических вопросов вообще, включая и вопросы, относящиеся к истории философии.

По-иному рассматриваются эти вопросы в свете марксистско-ленинского мировоззрения: мы не можем ни преувеличивать, ни преуменьшать значения социальных идей в гегелевской философии, не можем придавать им этическое истолкование, не можем также и скрывать их.

Строго следуя указаниям классиков марксизма-ленинизма, философы-марксисты подвергают тщательному анализу все, что является положительным и отрицательным в социальных концепциях Гегеля [1].

Для нас социальные проблемы Гегеля имеют двойное значение. Историческое значение, поскольку марксизм формировался *в борьбе* с гегельянством; актуальное политическое и научное значение, поскольку, учитывая буржуазные извращения, мы должны определить точно место и рамки социального мышления Гегеля. Эти вопросы встают особенно остро после 1814—1817 годов, когда Гегель пространно и систематически трактует вопросы государства, права, искусства, религии и когда, как мы попытаемся показать, становятся домини-

---

[1] См. История философии, т. II, Изд. АН СССР, 1957; Т. И. Ойзерман, Философия Гегеля, 1956; М. Ф. Овсянников, Философия Гегеля, Соцэкгиз, 1959.

рующими реакционные положения, хотя последние появились еще в «Феноменологии».

В противоположность игнорированию социальных вопросов и апологетическому извращению социальных концепций Гегеля марксистский анализ должен соответствовать трем основным методологическим указаниям Ленина, изложенным им в письме к Инессе Арманд: «Весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривалось лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»[1]. Буржуазные истолкователи гегелевской философии систематически опасаются того, чтобы не «впасть в историзм», не связать философские идеи Гегеля с его политическими идеями и особенно не сопоставить последние с «конкретным историческим опытом», со взаимоотношениями между классами в Германии того времени, конечной целью прусского монархического режима и даже с фактами жизни и признаниями политического характера самого Гегеля, с его перепиской и т. п.

Старая буржуазная позиция в трактовке социальных идей Гегеля состоит в интерпретации социальных идей как применения концентрированной гегелевской системы в «Науке логики».

Подобный типично идеалистический метод истолкования применяли Р. Кронер, Н. Гартман, Х. Глокнер и другие: «сначала» Гегель создал свою идеалистически-рационалистическую концепцию мира и диалектики, «затем» применил ее к праву, государству, искусству, религии и т. п. Но, как мы видели, до появления «Науки логики» Гегель не систематически (1812—1816), но с особенным вниманием разрабатывал множество социальных проблем. Именно поэтому мы считаем «Науку логики», которая была написана в первый период его деятельности, методологическим и онтологическим *выражением или теоретическим обобщением*

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 35, стр. 200.

социальных идей, в которых имеется прогрессивное начало.

Как мы пытались показать и в первый период деятельности Гегеля, диалектика не была чистой, не была «автономной» по отношению к идеалистической системе. И все же диалектика в том виде, в каком она представлена в «Феноменологии» или «Науке логики», является в первую очередь выражением некоторых новаторских, антифеодальных социальных стремлений. Если бы Гегель «применил» рациональное зерно, принципы правильной диалектики из «Науки логики» к социальным явлениям, тогда философия права, государства, морали и религии имела бы несколько другой вид: в ней преобладало бы не реакционное, а прогрессивное начало. О том, что Гегель при анализе этих явлений применил не диалектику, а главным образом систему, будет сказано подробно в последующих главах.

Как было показано в «Предисловии» к нашей работе, мы считаем, что последовательное применение марксистско-ленинского метода к истории философии требует, чтобы объяснение социальных идей философа *предшествовало* анализу его философских идей. Напомним важное высказывание Энгельса, который, касаясь марксистского объяснения классической немецкой философии, писал: «Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большой части лишь косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения»[1]. Следовательно, хотя и косвенно, социально-политические, юридические, этические идеи являются звеньями методологической цепи. В противоположность буржуазным работам, сначала

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 475—476.

излагающим философию и только затем социальные идеи Гегеля — преподнося их как «применение» философии, — необходимо сначала изучить и объяснить социальные идеи, чтобы можно было понять философские идеи Гегеля, не забывая в то же время значения идеологических источников «предшествующего идеологического материала».

Ниже мы попытаемся показать, что и в социальных идеях и в анализе философских идей Гегель не пользуется такой философской категорией, как «чистая логика». Категории «общее — индивидуальное» являются поразительным примером *политического применения* в «Философии права». Методологические категории «интеллект — разум» также иллюстрируют социально-политический и этический детерминизм. Гегель применяет эти категории не с «чистых» логических и методологических позиций, а с позиций идеолога, который хочет показать, что общее означает абсолютистское государство, а индивидуальное — более конкретную «субъективность», восстание против прусского государства. Диалектический «разум» также определяется как абсолютное подчинение интересам этого государства, тогда как «интеллект» обвиняется в «абстракции», конкретнее, в революционных стремлениях (Гегель говорит буквально «французские абстракции»). Категории абстрактное и конкретное также подчинены систематическим положениям Гегеля, как и категории идеи, становления, цели и т. п.

В ходе анализа, в котором мы внимательно прослеживаем искажение этих категорий, мы явным образом используем методологическое звено, которое представляют этические идеи, соответственно этическое отношение, определяемое общественно-политическими требованиями и слабостью немецкой буржуазии. Без анализа этических категорий компенсации и свободы трудно понять ту роль, которую играет категория духа в философии истории и культуры, а также в гегелевских

представлениях о философии и истории философии. В идеологии сильной буржуазии, каковой была буржуазия Англии и Франции в период антифеодальной борьбы, не имела смысла этическая компенсация политической немощи. Несмотря на свою ограниченность, французские и английские просветители этические идеалы подчиняли антифеодальной борьбе. Бегство от действительности им показалось бы бессмыслицей.

У Гегеля, в течение всей его философской эволюции, непрерывно выступает духовная компенсация политической недееспособности. Это значит, что этический идеал богатой духовной жизни, и особенно мышление, понимаются, как утешение взамен неспособности установить свое господство над немецкой действительностью. Это — противопоставление этического политическому, хотя, с другой стороны, как увидим ниже, во всех его политических и юридических произведениях мораль подчинена праву и государству.

Такие же колебания и противоречия наблюдаются и в трактовке категории свободы; она выступает то как примирение с прусским государством, то как буржуазное преобразование немецкой действительности, то как чисто индивидуалистическое и компенсационное значение, которое выдает политическую неспособность.

Эти *этические* значения категории свободы будут непонятны, если не учесть противоречивого политического положения того времени, деятельности и политической пассивности немецкой буржуазии, изменения политического положения в Европе после Венского конгресса (1815).

Ясно также, что было бы грубой вульгаризацией связывать логические категории с экономическими явлениями. Как указывает Энгельс, последние влияют на философские позиции только косвенным образом, посредством политического, юридического и этического отражения. В рассматриваемый нами период имели место иногда важные политические события, такие, как либеральные

реформы в Пруссии под давлением французской буржуазной революции или освободительная война, которые не были вызваны какими-либо изменениями в экономической эволюции Германии. Однако политические события повлияли на общий жизненный «тонус» немецкой буржуазии и ее идеологов. У Фихте, например, период 1800—1806 годов является периодом безропотного подчинения, в то время, как период 1806—1814 годов точно отражает подъем национально-освободительного движения буржуазии, оптимизм, жажду реформ и т. д.

У Гегеля политическая уверенность буржуазии 1818 года в своем будущем открывает эру стабильности, которая отражается в пафосе и оптимизме веры в разум и, одновременно, в высшее значение конституционной монархии.

Социально-политические идеи всегда сопровождаются этическими отношениями — согласием или отклонением, убежденностью в том, что политические идеи представляют или не представляют *ценности.* Встает вопрос о человеке и его призвании, иерархизации этических ценностей. Господствующая роль идеи в гегелевской категориальной системе была бы непонятна, если не подчеркнуть этическую аксиологическую функцию, которой обладает мышление у Гегеля. Некоторые домарксистские философы также уважали мышление, но не придавали ему доминирующего аксиологического и онтологического значения, которым оно обладает в этических представлениях и категориальных духовно-идеалистических системах.

Однако социальные идеи Гегеля не были совокупностью застывших положений, неизменных в течение его деятельности. Если мы будем рассматривать и изучать Гегеля не как обособленную индивидуальность, а как выразителя буржуазной идеологии, тогда мы должны изучать не застывшие социальные идеи, а социально-политическую эволюцию самого Гегеля. А это означает, что нельзя смешивать без разбора социальные идеи Гегеля

различных исторических периодов, а необходимо рассматривать их в зависимости от неустойчивой, колеблющейся позиции немецкой буржуазии между 1789—1831 годами и от изменений, происходивших в политическом положении Европы в течение этого периода.

2. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ГЕГЕЛЯ

Социально-политическая, в том числе и этическая, эволюция Гегеля представляет собой сложный и противоречивый процесс, верное зеркало эволюции политических взглядов прежде всего большинства немецкой буржуазии.

Как было показано, элементы компромисса, теория приспособления к «жизни», к действительности, сопровождаемая критикой нравственной требовательности у Канта и Фихте, критикой «Seinsollen», рано отразились в политической и духовной эволюции Гегеля во франкфуртский период (1797—1800).

Это начало приспособления философии к «жизни» фактически представляло собой приспособление буржуазии к условиям абсолютизма. Известно, что диктатура якобинцев в ходе французской революции привела к тому, что воодушевление немецкой буржуазии превратилось в фанатическую ненависть к революции. Только как исключение некоторые философы и писатели, например, Форстер, остались верными революционным идеям.

Как мы пытались показать, Гегель шел по пути большинства немецкой буржуазии и еще с франкфуртского периода чувствовал потребность в этическом и теоретическом оправдании этой позиции. Это не значит, что одновременно с началом оправдания этой серединной позиции, колебаний буржуазии, компромисса с прусской монархией из философии Гегеля исчезли прогрессивные, демократические элементы.

Немецкая буржуазия колебалась между противоречивыми тенденциями освобождения от абсолютизма и подчинения ему, а Гегель отразил эти колебания. В течение первых двух десятилетий XIX века политическая эволюция немецкой буржуазии прошла через два серьезных испытания: национально-освободительная война и отношение к Священному союзу. Немецкая буржуазия реагировала на эти два испытания в соответствии со своими слабыми силами и слабостями: она участвовала в освободительной войне, но склонилась перед реакцией, установленной Священным союзом.

С 1797 по 1817 год развивается процесс, который обнаруживает, как постепенно Гегель переходит на позиции официального идеолога абсолютистского режима, компромисса буржуазии с абсолютизмом, подчинения ее «конституционной» монархии. В общих чертах этот процесс показывает, что если до 1814—1817 годов элементы буржуазного колебания, идеалистические и фидеистические положения *находились в равновесии* со многими демократическими, просветительными идеями и диалектическими положениями, то после 1814—1817 годов реакционные положения — освящение абсолютистского государства, отрицание революции, шовинизм и т. п. — становятся *преобладающими,* что означало в собственно философском плане «задушить революционную сторону под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны» [1].

Только тщательный научный анализ социальных идей Гегеля позволяет точно установить и наглядно продемонстрировать правильность указаний классиков марксизма-ленинизма, что диалектика была «задушена», подавлена догматической консервативной системой. Именно эта задача присуща монографии по истории философии, в которой необходимо глубоко и всесторонне показать противоречия между методом и системой и тем,

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 277.

как эволюционировали эти противоречия. Так как эти противоречия не были всегда постоянными, застывшими, они изменялись так, что в различные периоды, в различных произведениях Гегеля преобладал либо метод, либо система.

Анализ произведений и лекций, прочитанных Гегелем, в свете вышесказанного, приводит нас к установлению двух периодов в философской и социально-политической эволюции Гегеля. Первый период от 1793 до 1817 и второй — от 1817 до 1831 года.

Разграничение между этими двумя периодами мы производим не по городам, в которых жил и работал Гегель, а на основании единственного критерия, который может оправдать периодизацию в идеологической эволюции: заметное изменение *содержания* социально-политических произведений Гегеля, явное изменение его политических взглядов. Начиная с 1814 года в переписке Гегеля проявляется это изменение, а в 1817 году появляется «Энциклопедия» и обширное исследование о дебатах в Вюртембергском законодательном собрании. В этом произведении получает свое выражение завершение процесса приспособления буржуазии к абсолютистскому режиму. Этот процесс начал отражаться в произведениях Гегеля еще в 1797 году и только теперь приобретает ясные формы.

Эту периодизацию не надо понимать механически: ни первый, ни второй периоды не лишены противоречий, но именно для обоих характерно переплетение передовых и консервативных идей. Следовательно, когда речь идет о «переломе», под этим подразумевается не разрыв с первым периодом, как это имело место, например, у Шопенгауэра, а такое количественное увеличение системных, идеалистических и реакционных положений, что уже можно говорить о новом периоде, качественно отличном от первого.

Буржуазные истолкователи и издатели произведений Гегеля не сопоставляли социально-политические идеи различных периодов, так как, с их

точки зрения, политической эволюции у Гегеля либо не существует, либо она является доказательством «обогащения Идеи». Для действительно научного разрешения вопроса истолкования и применения гегелевской философии критическое сопоставление социально-политических идей различных периодов и различных произведений является безусловно необходимым [1]. На основе этих критических, а не выражающих восхищение «обогащением Идеи» сопоставлений мы можем выявить заслуги Гегеля в первый период и его отступления во втором. Полагаем, что такой анализ рассеет и сомнения, и недоумения тех, кто, игнорируя совокупность произведений Гегеля, игнорирует само существование социально-политической эволюции Гегеля, приписывая Гегелю первого периода все отрицательные эпитеты. В действительности же эти эпитеты, приписываемые ему за его реакционные положения, нельзя полностью относить к Гегелю первого периода. Они относятся к Гегелю второго периода. Если стереть всякую разницу между обоими периодами, если не выявить наличия демократических элементов в произведениях Гегеля первого периода, нельзя дать объяснение диалектики, ее социальных корней, социально-политической и этической почвы, которая в значительной мере питала гегелевскую диалектику. Кто не согласен с тем, что, кроме гносеологических источников (которые, однако, согласно марксистско-ленинской концепции, являются второстепенными по сравнению с социальными корнями), диалектика имела в качестве определяющих источников прогрессивные тенденции немецкой буржуазии и опыт французской революции, кто не верит, что просветительные, демократические и гуманистические позиции, которые являлись для Гегеля

[1] В этом же направлении, согласно критерию политических идей, марксистские исследователи готовят периодизацию эволюции Фихте (см. Wissen und Gewissen, Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottliebs Fichte, Akademie-Verlag Berlin, 1962).

общими с позициями Лессинга, Гердера, Гёте, Шиллера и Фихте, потребовали этого нового способа мышления, который должен был стать провозвестником новых революционных изменений и преобразований, — тот должен объявить возникновение диалектики таинством.

Ниже мы покажем, что демократические, просветительные идеи не заканчиваются с выходом в свет «Феноменологии», а в определенной мере продолжаются и после 1807 года. Переписка Гегеля дает нам возможность проследить на достоверных документах политическую эволюцию философа. Решительный поворот Гегеля сопровождается поворотом, который должна была сделать немецкая буржуазия после Венского конгресса, вновь открывшим период реакции в Европе. Данные переписки и появившиеся в 1817 году два произведения Гегеля взаимно дополняют друг друга, свидетельствуя, что только в эти годы становятся доминирующими идеи, которыми Гегель будет служить прусскому государству.

Однако до 1814 года одновременно с идеями, отражающими стремление приспособиться к действительности и примириться с ней, отражающими колебания, недоверие к массам, поддержку религии, сотпенсаторный спиритуализм, «объективный» идеализм и т. п., появляется ряд произведений, в которых утверждаются демократические, просветительные и гуманистические идеи; например, религия в них изображается как идеологический инструмент феодального государства и унижения человеческого достоинства; здесь Гегель восхищается греческой античной культурой и демократией, клеймит швейцарскую олигархию, прославляет французскую революционную армию, восхищается французской революцией, критикует немецкое филистерство, прославляет гуманистическую коллективную мораль, критикует религиозную мораль и разоблачает ее связь с деспотизмом, занимается вюртембергской конституцией, критикует императив Канта и Фихте с позиций «совре-

менности», критикует субъективизм Фихте и «тождество» Шеллинга, высказывает интерес к вопросу национального объединения Германии, предвидит отношения эксплуатации.

Естественно, что в «Феноменологии», как и во всех произведениях первого периода, Гегель, излагая эти просветительные и демократические положения, не выходит за рамки буржуазии, эти прогрессивные идеи переплетаются с отмеченными выше идеалистическими и консервативными высказываниями.

После 1814 года реакционные положения становятся доминирующими, однако сохраняются и теоретические выражения некоторых прогрессивных тенденций, как это видно из «Философии истории», «Эстетики» и «Истории философии».

Даже в «Философии права», в которой наиболее пространно излагается большинство реакционных положений, не исчезло полностью отражение некоторых прогрессивных требований. «Поскольку в Германии повсеместно господствовал абсолютизм, требование конституционной монархии было исторически прогрессивным, но, конечно, не революционным» [1]. То, что такие прогрессивные положения не исчезают (в произведениях Гегеля), может быть объяснимо многими причинами.

Во-первых, нельзя забывать, что в силу классовой необходимости немецкая буржуазия сохраняет скрытое стремление добиться исполнения своих притязаний. Этим объясняется, что лозунг свободы и прогресса имеет значение в «Лекциях по истории философии», а концепция о роли искусства в «Эстетике» частично выражает антифеодальные цели.

Во-вторых, необходимо иметь в виду, что философские обобщения следуют после практического опыта и поэтому не удивительно, что и во втором периоде гегелевской философии мы обнаруживаем

---

[1] Т. И. Ойзерман, Философия Гегеля, М. 1956, стр. 10.

запоздалый теоретический отзвук некоторых опытов, тенденций и действий известных буржуазии задолго до этого. Так, объясняется, например, что хотя Гегель и клевещет на французскую революцию, но не может не приветствовать ее как эпохальное событие (в «Философии истории») или не колеблясь признает заслуги французских просветителей (в «Истории философии»).

В-третьих, подробный анализ произведений второго периода показывает, что Гегель позволяет себе прогрессивные высказывания тогда, когда трактует проблемы в плане *общих идей* или когда в истории обращается к *прошлому*. Когда же касается ближайших политических проблем (в «Философии права»), он обязательно занимает позицию государственного философа. Когда же он поднимается до общих идей, возможность не давать конкретных политических ответов позволяет ему возвращаться к некоторым прогрессивным положениям, сформулированным, однако, абстрактно. Полагаем, что только изучение противоречий между методом и системой на основе социально-политической эволюции Гегеля позволит нам вскрыть социальные корни как метода, так и системы.

а) Переписка Гегеля 1807—1821 годов

Во время появления «Феноменологии духа», в 1807 году, когда немецкая буржуазия начинала подготовку национально-освободительного движения, Гегель открыто выражал антифеодальные демократические стремления своего класса. В то время он глубоко переживает то, что «...Германия не может вырваться из затруднительного положения» [1], восхищается Наполеоном, ликвидировавшим феодальный порядок, и открыто высказывает отвращение по поводу неспособности немцев использовать идеи французской революции: «До сих

[1] Hegel, Briefe, I, F. Meiner, Hamburg, 1952, S. 106.

пор мы видели, что французам стала подражать только половина народа, а вторая половина, наиболее благородная, осталась в стороне. Народ хочет свободы, участия в выборах, в принятии решений или хотя бы того, чтобы ему объясняли, для чего принимаются те или иные правительственные мероприятия! Положение первой половины действительно противоестественно: с одной стороны — произвол, грубость, насилие, стремление избежать всякой гласности, вымогательство, расточительность; с другой стороны — ограниченность, недоверие, безразличие ко всему общественному, раболепие и низость. Надо очень серьезно и основательно подумать о принятии конституции. Хотя в нынешней Германии, по-видимому, можно управлять — и даже великолепно — без конституции!» [1]

Как уже говорилось, элементы компромисса — теория приспособления к «жизни», к действительности, сопровождаемая критикой нравственной требовательности Канта и Фихте, критикой «Sein-sollen», — со временем перешли в политическую и духовную эволюцию Гегеля во франкфуртский период (1797—1800) [2].

Однако в то время, а также и позднее, до 1810—1811 годов, Гегель выражал и прогрессивные стремления, либо тоскуя по французскому образцу, как это видно из вышеприведенного отрывка, либо обращаясь к надеждам, которые подавала освободительная война 1813 года. «Наше правительство вновь обрело свободу и показало миру и подданным свою верховную власть, которой был нанесен ущерб французским игом», — писал Гегель в 1814 году [3]. Хотя он и восхищался Наполеоном [4], интересы отечества брали верх. А вскоре для Гегеля и для класса, от имени которого он выступал, большой надеждой стал организованный

---

[1] Hegel, Briefe, I, F. Meiner, Hamburg, 1952, стр. 198.
[2] См. т. I настоящей работы, стр. 261 и далее.
[3] Hegel, Briefe, II, S. 22.
[4] Там же, стр. 28.

царем Александром I, Талейраном и Меттернихом Венский конгресс, закончившийся созданием Священного союза: «От этого великого конгресса весь мир, естественно и я, ожидает очень многого» [1].

Через некоторое время «ожиданий» следует настоящий гимн, посвященный этой коалиции европейской реакции: «Народы на памятном опыте убедились, чего могут достичь монархи, когда они собираются, чтобы от чистого сердца и всей души посоветовать, как спасти свои народы и народы мира, и когда все это делается на основе самого благородного принципа, принципа справедливости и всеобщего блага» [2].

Об Австрии, которая сыграла главную роль в этом «памятном опыте», проведенном не для «спасения» народов, а для подавления их реакцией, Энгельс писал: «Почтенный немецкий бюргер в течение многих лет относился с величайшим восхищением к человеку, управляющему этой скрипучей государственной машиной, трусливому мошеннику и вероломному убийце — Меттерниху. Талейран, Луи-Филипп и Меттерних — три весьма посредственные головы и потому весьма подходящие для нашего посредственного времени — являются в глазах немецкого бюргера теми тремя богами, которые в течение 30 лет управляли всемирной историей, как кукольным театром на веревочках» [3].

И особенно ясно вырисовывается значение перелома в политической позиции Гегеля, если сравним ее с политическим завещанием Фихте «Очерк политического произведения» 1813 г., которое в настоящее время рассматривается как «один из наиболее значительных документов немецкого политического мышления эпохи» [4]. В этом произведении Фихте требовал создания объединенной и

---

[1] Hegel, Briefe, II, S. 42 (письмо от 9 октября 1814 г.).
[2] Там же, стр. 47.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 471.
[4] Wissen und Gewissen, Beiträge zur 200. Geburtstag Johann Gottliebs Fichte, S. 91.

свободной германской республики на основе ликвидации феодальных привилегий, вплоть до требования национализации феодальных поместий. На такой конкретной экономической и политической основе представлял себе Фихте осуществление действительной свободы и начало новой эры в истории немецкого народа.

Как следует из переписки Гегеля со своими друзьями, некоторые из них более живо воспринимают политические события, яснее понимают и дают справедливую оценку реакции, которую Гегель благословляет. Так, например, в 1816 году Нитгаммер проницательно замечает, что немецкие монархи начинают отбирать у народа те небольшие права, которые были ему предоставлены в период освободительного движения. «Народы, — пишет он, — борются ныне за политические свободы так же, как боролись 300 лет тому назад за свободу религии, а короли почти так же слепы, как тогда... пытаются остановить это бурное движение» [1].

Своему другу, который писал о социально-политических противоречиях между монархами и немецким народом, и жаловался на разнузданную реакцию в Баварии, Гегель ответил общими положениями о неотвратимом процессе в «Духе мира»... [2] В том же году, в другом письме, Гегель утверждает, что «новая эпоха... вновь призвала высокие идеи и религию...» [3].

В 1818 году при вступлении в должность профессора университета Гегель произносит речь, в которой разбирает вопрос о призвании философии. Гегель считает, что философия своему омоложению и оживлению обязана «политической действительности», под которой он подразумевает одновременно и освободительную борьбу, и реакцию,

---

[1] Hegel, Briefe, II, S. 83. (Письмо Нитгаммера к Гегелю.)

[2] Там же.

[3] Там же, стр. 101.

установленную немецкими монархами. Провозглашение лозунгов о свободе и духе переплетается с определением того, что такое объект философии. И здесь звучит лейтмотив компромисса, освящение германской действительности, как разумной: «То, что есть истинно, выявляется только мыслящим разумом, то, что есть рационально в *себе*...» [1]

Очевидно, понятие «рациональное» не сводится к «логическому», а включает в себя и значение ценности. Когда Гегель заявляет, что «то, есть — рационально в *себе*», он не только утверждает, что мир понятен для разума, но и ценен таким, каким он есть.

В первый период своей деятельности Гегель ряд аспектов немецкой действительности находил «нерациональными» и заявлял об этом. Но начиная с 1818 года он все чаще стал прибегать к тезису, что «действительность разумна» [2] и что философия призвана примириться с действительностью и показать, что реальный мир является таким, каким он «должен быть» [3].

В 1820 году в черновом наброске письма к министру Гарденбергу Гегель излагает свои убеждения о философской деятельности: «я стараюсь устранить из философии все то, что неправильно присвоило себе ее имя, чтобы доказать согласие философии с теми принципами, в которых нуждается сущность государства, и самым непосредственным образом доказать согласие с тем, чего достигло прусское государство — к которому я, к превеликому своему удовольствию, принадлежу — и достигнет в будущем под блестящим руководством Его Величества Короля и под Вашим мудрым руководством» [4]. Гегель подписывает: «ваш покорнейший слуга». Раболепие, выраженное в этом документе «покорнейшего слуги» немецкого

[1] Hegel, Berliner Schriften, 1818—1831, F. Meiner, Hamburg, 1956, S. 9.
[2] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 8, S. 321.
[3] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 11, S. 67.
[4] Hegel, Briefe, II, S. 242.

прусского государства, станет еще более ясным, если напомним о политических условиях того времени. Необходимо отметить, что не все тогдашние профессора философии соглашались стать раболепными выразителями существовавшего режима. Пример Фихте не остался без отзвука. Определенное число профессоров хотя и не имели четкой политической ориентации, хотя и скатывались — как и Фихте — на путь национализма, но пользовались любовью молодежи за их оппозицию к режиму. Некоторые из них, как Фрис, де Ветте и другие, были отстранены от кафедр по личному приказу короля.

Гегель теоретизировал, однако, относительно бессмысленности всякой оппозиции, обращая даже внимание, как увидим дальше, на опасность, которую представляет демократическое сопротивление абсолютистскому государству. Элементы компромисса, все возраставшие после 1807 года, достигли своей кульминационной точки в его теории компромисса, примирения с действительностью и освящения всякой действительности. Разум, писал Гегель, «...есть примирение с действительностью» [1]. Ссылаясь на изречение, в котором говорится, что только половинчатая философия отдаляет от бога, тогда как истинная философия ведет к нему, Гегель писал: «С государством обстоит точно так же...» [2]. Следовательно, высшая цель философии «вести» к освящению государства: «Сделаем еще одно замечание относительно поучения, каким мир должен быть; мы добавим к вышесказанному, что помимо всего прочего философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно» [3].

Таким образом, Гегель отрекается от искренней веры, которую он внушал в первый период своей деятельности, в роль идей, в способность их исправить мир.

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 16.
[2] Там же, стр. 17.
[3] Там же.

Гегель был *сознательным* апологетом прусского монарха; он прекрасно понимал роль, какую может сыграть философия в условиях монархии, и эту роль хотел сыграть *он*. В 1819 году Гегель писал своему другу Гинриксу: «Сейчас ощущается большая нужда в способных университетских профессорах. Наконец дошли до того, чтобы эту науку считать необходимой и даже выдающейся. Философия Фриса и ей подобные начинают всерьез впадать в немилость из-за их бессодержательности и политических тенденций. Поэтому я не сомневаюсь, что она и с внешней точки зрения полезна» [1].

Как видим, Гегель пишет о впавших в «немилость» тех философах, которые, подобно Фрису, выглядели в глазах властей «агитаторами» студенчества. Фрис и другие были отстранены от кафедр по личному приказу короля. Это действие было целиком одобрено Гегелем.

В сентябре 1819 года король провел ряд репрессивных мероприятий, в том числе и таких, как полицейский надзор и слежка за профессорами. В рамках так называемого «преследования демагогов» слежке, доносам и наказаниям подвергались все, кто тем или иным путем проявлял недовольство абсолютистским режимом. Даже книга Гегеля о государстве и праве на целый год опоздала с выходом из-за сложных цензурных ограничений.

Из переписки Гегеля не видно, что он в какой-либо степени возмущался подобным положением дел, — наоборот, он их полностью одобрял; он пишет своему другу Гинриксу, что, для того чтобы опубликовать книгу, «...необходимо получить от полиции заверение, что автор ее не был замечен в демагогических высказываниях или действиях. Поскольку я убежден, что Вы по своим убеждениям и по своему характеру были далеки от подобной болтовни, агитации или каких-либо гряз-

[1] Hegel, Briefe, II, S. 222.

ных дел, то с этой стороны Вы не будете иметь каких-либо помех»[1].

Для самого Гегеля задержка с выходом его книги вскоре была компенсирована полным одобрением и теплым приемом, который встретила гегелевская апология прусского государства со стороны короля и его министров. После выхода книги министр Альтенштейн написал Гегелю письмо, являющееся доказательством полного взаимопонимания и сотрудничества между монархией и официальным философом: «...Тем, как Вы стремитесь со всей серьезностью, свойственной Вашей науке, к тому, чтобы Вашими произведениями и Вашими лекциями вскрывать настоящее и действительное, чтобы постичь рациональное в природе и истории, как мне кажется, Вы даете философии единственно правильное направление к познанию действительности. Поэтому можно с уверенностью заявить, что Вам удастся избавить Ваших слушателей от рокового высокомерия, благодаря которому они отвергают существующее, не зная его и не довольствуясь им, — последнее особенно относится к государству, — а также избавит их от произвольного создания гнилых идеалов»[2].

Блестящая официальная карьера, которую сделал Гегель, свидетельствует о том, насколько верно он сумел взять курс на единственно правильную позицию по отношению к познанию действительности и на борьбу против «гнилых идеалов». Знаменательно, что в этой борьбе Гегель и прусский министр, как видно из многих цитат, пользуются одной и той же терминологией. Гегель говорит о «гнилом интеллекте», министр — о «гнилых идеалах». Представители «гнилых идеалов», выразители демократических стремлений не могли быть ликвидированы. Небезынтересно отметить, что в хоре, шумно приветствовавшем Гегеля, раздавались и голоса, нарушавшие общий строй. Так, в 1828

---

[1] Hegel, Briefe, II, S. 333.
[2] Там же, стр. 287.

году в «Лейпцигер литературанцайгер» по случаю появления рецензии на второе издание «Энциклопедии» иронически замечается, что по теории Гегеля о государстве «подданным было бы очень хорошо только в том случае, если бы они свободу своей воли приучили к послушанию...» и что в свете этой теории «с большим трудом можно отличить деспотического султана от высоконравственной личности просвещенного европейского руководителя» [1].

Как видим, переписка Гегеля позволяет нам считать 1814 год поворотным моментом ко второму периоду. В его печатных работах, анализ которых будет дан ниже, этот поворот отмечается в произведениях 1817 года. Поэтому мы предлагаем считать 1814—1817 годы временем перехода от первого периода деятельности Гегеля ко второму.

б) «Философская пропедевтика» (1809—1811)

В «Философской пропедевтике» (курсе лекций, прочитанных Гегелем в Нюрнбергской гимназии с 1809 по 1811 год) в основном сохраняется ряд демократических положений. С одной стороны, сохраняется отзвук лозунгов Французской буржуазной революции, с другой — чувствуется и немецкий «перевод» этих лозунгов, приспособление их к абсолютистскому строю.

Определение права, например, подчеркивает уважение к гражданским правам в их буржуазном смысле. «Право заключается в том, чтобы каждый индивидуум уважался другими, как свободное существо, и чтобы другие обращались с ним, как со свободным существом...» [2] Гегель указывает: «Люди различаются благодаря своим частным состояниям и своеобразию, но это не касается абстрактной воли как таковой».

---

[1] Hegel, Briefe, III, S. 430, прим. 2.

[2] Гегель, Введение в философию, Издание Государственного Тимирязевского научно-исследовательского института, М., 1927, стр. 44.

А также: «...нарушением прав *одного индивидуума* нарушаются права *всех*»[1]. Весьма знаменательно, что определение личности дается в просветительно-гуманистическом духе: «Понятие личности предполагает Я (Ichheit), то есть единичность, которая свободна или всеобща. Люди обладают личностью в силу своей духовной природы»[2]. В «Философии права» понятие личности связывается уже с собственностью.

Гегель осуждает всякое действие, которое нарушает чью-либо свободу, даже те *условия,* которые косвенным образом ведут к потере человеком свободы. *«Насилие* может иметь место следующим образом. Некоторые потребности связаны со стороной наличного бытия человека так, что, если он хочет сохранить свое наличное бытие, он должен удовлетворять эти потребности»[3]. Если связать подобные утверждения с критикой угнетения в *«Феноменологии духа»,* то нельзя не обнаружить в этом положительный смысл.

Как и в *«Феноменологии»,* забота о том, чтобы представить свободу как выдающиеся благо, переплетается с подчеркиванием справедливости существования частной собственности «на вещи». Философ-идеалист заботится о том, чтобы отметить разницу между духовной свободой и материальной собственностью, чтобы как-нибудь не отождествили первого со вторым: «Хотя то, что является моею собственностью, я соединил со своей волей, но эта связь не абсолютна. Если бы она была абсолютной, то моя воля должна была бы по своей сущности лежать в этой вещи»[4]. Забота Гегеля — это забота всех буржуазных спиритуалистов о том, чтобы как-нибудь не снизить буржуазный «гуманистический» престиж на частную собственность. Гегель добавляет к сказанному: «Не-

---

[1] Гегель, Введение в философию.
[2] Там же, стр. 45.
[3] Там же, стр. 46.
[4] Там же, стр. 50.

отчуждаемыми являются те блага, которые являются не столько моим владением или собственностью, сколько образуют мою собственную личность, или содержатся в моей сущности, как, например, свобода воли, нравственность, религия и т. д.» [1]

Необходимо также подчеркнуть настойчивость, с которой Гегель защищает идею права, независимо от имущественных различий: «Всеобщее право состоит в том, что каждый вообще, независимо от той или иной собственности, является юридическим лицом» [2].

В параграфах о государстве Гегель исходит из положений, заимствованных у Гоббса: «естественное состояние» общества есть насилие и несправедливость, и только «государственное общество» (Staatgesellschaft) подымает людей до уровня справедливости. Однако Гегель толкует положения Гоббса в демократическом духе: он подвергает критике «естественное состояние» за то, что в нем господствует неравенство, что люди дают волю своей физической силе. «Хотя в естественном состоянии разум и существует, однако господствующим в нем является естественное начало. Поэтому люди должны перейти из него в такое состояние, где господствует разумная воля» [3].

В «Философской пропедевтике» определение конституции связывается с правами граждан: «Форма государственного устройства определяется, кроме того, тем, все ли граждане, поскольку они являются гражданами, принимают участие в управлении. Форма управления, в которой это осуществлено, называется демократией» [4].

В 1830 году в так называемой «Большой энциклопедии» Гегель становится на противоположную точку зрения. «Объединение всех конкретных госу-

---

[1] Гегель, Введение в философию, стр. 50.
[2] Там же, стр. 53.
[3] Там же, стр. 58.
[4] Там же, стр. 73.

дарственных властей в единое существование — как это имеет место в патриархальном существовании или как это бывает в демократической конституции, когда все граждане участвуют во всех делах государства, — противоречит принципу разделения властей, то есть развившейся свободе моментов идеи»[1]. Здесь монархическая конституция объявляется «высшей».

Еще в «Пропедевтике» Гегель восхваляет наследственную монархию пока только за то, что она устраняет гражданскую войну, борьбу между претендентами на престол и т. д. Однако Гегель критикует деспотизм и требует, чтобы права граждан были защищены также и от монархии. «Хотя деспотическое правительство и обладает наибольшей властью, но при такой форме управления приносятся в жертву права граждан. Деспот имеет наибольшую власть и может произвольно пользоваться силами своего государства. Это-то и является самым опасным»[2].

Диссонирующей является его нейтральная позиция в вопросе войны. Хотя Гегель только констатирует как факт войну между государствами и даже находит, что из-за нарушения мирных договоров «право между ними не является действительным»[3], он склонен считать войну следствием «естественного» характера государства: «Как естественные сущности, они относятся друг к другу соответственно своей силе. Они должны сами сохранять свое право, сами создавать его себе и поэтому вести между собой войну»[4].

Для демократических тенденций, еще сохраняемых Гегелем, знаменателен тот факт, что обзор различных форм политического режима он *заканчивает* следующими словами: «Граждане, как индивиды, подчинены государственной власти и по-

---

[1] Гегель, Соч., т. III, стр. 322—323.
[2] Гегель, Введение в философию, стр. 60.
[3] Там же, стр. 61.
[4] Там же.

винуются ей. Содержанием и целью государственной власти является осуществление естественных, то есть абсолютных прав граждан. От последних в государстве не отказываются; наоборот, только в государстве достигается их удовлетворение и ризвитие» [1].

В то время как в «Философии права», как увидим дальше, Гегель лицемерно предлагает моральное оправдание абсолютистского государства и права, в «Пропедевтике» мы обнаруживаем демократическую трактовку взаимоотношения между правом и моралью. Во-первых, заслуживает оценки то, что Гегель констатирует существование объективного *различия* между правом и моралью. Гегель еще не чувствует потребности проявлять излишнее усердие для максимальной идеализации права, а фактически законодательства прусской монархии. Поэтому он указывает, что с точки зрения духовной право стоит ниже морали: «То, что можно требовать согласно праву, есть обязанность (Die Schuldigkeit). *Долгом* же (die Pflicht) является то, что рассматривается с точки зрения моральных основ» [2]. Человек может выполнять юридические обязанности внешне, подчиняясь внешней необходимости, без того, чтобы его действия вытекали из внутреннего побуждения или морального убеждения. Сфера морали, наоборот, является сферой настоящего убеждения, сферой осуществления моральных норм и морального долга. Но мораль может проникнуть в право, если простой юридический акт содержит в своих корнях «уважение к праву». Гегель выражает свое демократическое кредо, когда требует, чтобы «с соответствующим праву поведением существенно должно быть соединено и моральное» [3], хотя не отрицает наличия случаев, в которых моральное поведение может отсутствовать.

---

[1] Гегель, Введение в философию, стр. 60.
[2] Там же, стр. 61.
[3] Там же, стр. 62.

Гегель характеризует моральные отношения тем, что в рамках этих отношений люди не считают себя абстрактными личностями, а конкретными, живыми людьми, которых глубоко волнует и счастье, и удовольствие. Однако удовольствие является субъективным явлением, указывает Гегель, и не может быть основой этики. Субъективным является человек как средство осуществления норм, но сами нормы не являются субъективными. Чтобы иллюстрировать это утверждение, Гегель в качестве примера приводит патриотический поступок из истории римлян.

Продолжая таким образом, Гегель все это дополняет ясным и доступным молодежи анализом теории объективирования этики, данным им в «Феноменологии духа». Аспекты, стороны субъективного плана в этическом явлении подчинены объективным целям, нормам. Сущность этического явления состоит в опережении субъективности: «Кто гонится за удовольствиями, тот ищет себя... Тот же, кто занят великими делами и интересами, тот стремится вызвать к действительности только дело в себе. *Он обращен на субстанциональное, забывает в нем самого себя и целиком отдается делу.* Люди великих интересов и дел обычно вызывают в народе сожаление, что они мало пользуются удовольствиями, т. е. что они живут только в деле, а не в своей акцидентальности»[1].

Гегель выделяет роль разума в процессе этического объективирования: каким образом созревает человек, подчиняет себе субъективные наклонности, отдается общему делу, не считается больше с критерием субъективного удовольствия или неудовольствия.

Гегелевская схема моральных обязанностей содержит следующее: 1) обязанности человека по отношению к самому себе; 2) по отношению к семье; 3) к государству; 4) к другим людям. В «Философии права», как увидим дальше, обя-

[1] Гегель, Введение в философию, стр. 65.

занности по отношению к государству являются доминирующими, монополизирующими. В «Пропедевтике» знаменательным является именно тот факт, что Гегель признает первой группу обязанностей человека по отношению к самому себе. Это дидактическое перемещение еще живого гуманистического идеала, который исчезает в «Философии права», где индивид поглощен государством.

Долгом человека по отношению к самому себе Гегель считает заботу индивида о своем физическом существовании и духовном развитии. Главной чертой духовного саморазвития является правильное, объективное мышление, научная культура. Под гуманистической целью развития свободной личности здесь понимается такое развитие, которое гармонически переплетается со способностью жертвовать собой для «более высокого долга». Этим равновесием между субъективным и объективным, между личными и коллективными достоинствами характеризуется и гуманизм Гёте, этика Фихте. Именно это равновесие позднее будет нарушено Гегелем в пользу абсолютистского государства.

Обязанности индивида по отношению к государству в «Пропедевтике» составляют только *часть* (меньше четверти) всех моральных обязанностей, в то время как в «Философии права» это отношение коренным образом меняется: мораль становится частью теории государства. В те годы (1809—1811), когда Гегель читал курс лекций в Нюрнберге, он определял государство (еще с демократических позиций) как единое целое, «в котором индивидуумы обладают для себя субстанциональной волей» [1], хотя государство может и должно корректировать субъективные, эгоистические тенденции индивидуумов. «Однако, с другой стороны, оно не может действовать независимо от образа мыслей граждан» [2].

---

[1] Гегель, Введение в философию, стр. 74.
[2] Там же.

В определении понятия «гражданин» в «Философской пропедевтике» Гегель сохраняет равенство между подчинением монарху и правительству, с одной стороны, и уважением к конституции и национальной гордостью — с другой: «Покорность распоряжениям правительства, *преданность* личности правителя и конституции и чувство национальной чести представляют собою добродетели гражданина всякого правильно организованного государства» [1].

Знаменательным является тот факт, что не обязательствами по отношению к государству заканчивается перечень моральных обязанностей, а «обязанностями по отношению к другим людям». Не на государство, а на народ, на коллектив падает ударение. «Пропедевтика» еще пронизана искренне демократическим сочувствием к «счастью и страданию других».

В этот период человек для Гегеля не является «подданным» прусского государства, так как долг по отношению к другим людям «...покоится на обращении с другими, как с равными себе, причем эти другие выступают не только в качестве абстрактных лиц, но и со своими частностями. Здесь долг заключается в том, что благо или горе других рассматривают, как свое, и это доказывают деятельной помощью» [2].

в) Первое издание «Энциклопедии» и исследования дебатов на Вюртембергском законодательном собрании (1817)

1817 год приобретает особое значение для анализа политической эволюции Гегеля. В этом году он публикует первое издание «Энциклопедии философских наук» и обширное исследование о дебатах в Вюртембергском законодательном собрании. В этих трудах мы находим завершение про-

---

[1] Гегель, Введение в философию, стр. 78.
[2] Там же, стр. 76.

цесса полного приспособления буржуазного идеолога к целям и интересам абсолютистского режима, существенное изменение отношения к народу и подчинение морали абсолютистскому государству.

Когда буржуазные истолкователи Гегеля утверждают, что «Энциклопедия» «...представляет большое значение и с точки зрения *эволюции философа...*» [1], здесь нет речи о политической эволюции Гегеля, которая так заметна в его работах 1817 года. Глокнера интересует только «Энциклопедия» и только с точки зрения эволюции систематического мышления, то есть тот факт, что «Энциклопедия» дает первое общее представление о гегелевской философии. Буржуазному истолкователю нет нужды в анализе политической эволюции Гегеля и поэтому он ее и не замечает.

Совершенно по-иному истолковываются эти вопросы с марксистско-ленинских позиций: исторический анализ работ 1817 года по сравнению с предшествующими работами и объяснение их с точки зрения исторического материализма как отражение позиций прежде всего немецкой буржуазии второго десятилетия XIX века является важным подтверждением правильности марксистско-ленинского объяснения гегелевской философии.

Произведения Гегеля 1817 года не означают полного открытого преображения, «решительного», радикального, шумного разрыва с прошлым. Это не потому, что Гегель не был человеком решительных действий, а потому, что классу, который он представлял, были чужды радикальные повороты; ему «нравились» колебания, компромиссы, полумеры, непоследовательность. Второе десятилетие XIX века для немецкой буржуазии было периодом освободительной войны и одновременно периодом приспособления к реакции, начало которой положил Священный союз. По отношению к этим двум

---

[1] Г. Глокнер, Предисловие к VI тому «Sämtliche Werke» Гегеля, стр. VII.

событиям немецкая буржуазия ведет себя противоречиво: достойно в освободительной войне, позорно по отношению к прочному утверждению реакции.

После смерти Фихте, в 1814 году, Гегель остается самым видным и наиболее представительным буржуазным философом в Германии. Его политическая и идеологическая эволюция является типичной для теоретической способности и политической ограниченности его класса. Поэтому его произведения 1817 года представляют противоречивый процесс, в них *начинает* систематически *доминировать* негативный элемент, отражая новую фразу подчинения буржуазии абсолютистскому режиму, монархии, юнкерству.

В «Энциклопедии» этот процесс проявляется в первую очередь в *подчинении морали государству,* в то время как в «Философской пропедевтике» первый курс или первая часть делится на: 1) право, 2) мораль и 3) религия — в «Энциклопедии» появляются два значительных структурных изменения. Появляется теория объективного духа со следующими подразделениями:

Объективный дух

А. Право
Б. Мораль («Moralität»)
В. Нравственность («Sittlichkeit»).

Новый термин «Sittlichkeit» введен Гегелем, чтобы придать новое значение нравственности: в то время как «Moralität» имеет смысл внутренней субъективной морали, термином «Sittlichkeit» Гегель хочет выразить *объективную* мораль, этическое объективирование. Но то, какое этическое объективирование имеется в виду, нам станет ясно из простого перечисления его ступеней:

Die Sittlichkeit

1. Народ
2. Внешнее государственное право
3. Всеобщая история.

Начиная с «Энциклопедии», Гегель подчиняет теорию духовного объективирования интересам пропаганды идей абсолютистского государства. Все это Гегель проделывает тонко, незаметно, не выбрасывая грубо за борт демократические и гуманистические лозунги. Последние не исчезают, а умело используются даже в «Философии права», где вспыхивает настоящий фейерверк аргументов, чтобы привести в восхищение читателя обсолютистского государства.

С точки зрения логического развития кристаллизация теории «объективного духа» в «Энциклопедии» является завершением теории объективирования, изложенной в «Феноменологии», что же касается *содержания,* то ее надо более строго критиковать. О ее положительном и отрицательном аспектах, об относительном вкладе, который внесло это понятие в историю и теорию культуры, мы скажем ниже[1]. Однако ее отрицательное значение необходимо систематически подчеркивать с момента появления категории «объективного духа», потому что, как мы указывали, *внутри этой теории* Гегель устанавливает подчинение морали абсолютистскому государству, искажает этическое объективирование, изменяет гуманизму.

Как мы пытались показать в I томе настоящей работы, еще в эпоху «Бури и натиска» прогрессивные писатели провозгласили лозунг чувствительности «личности», «гения», стремясь отгородиться от угнетающей феодальной идеологии и морали. Эти духовные требования, хотя они зачастую были туманными и сентиментальными, все же выражали протест против насилия и деспотизма, отстаивали право свободного развития человека. Если позднее Шиллер и Гёте, находившиеся в первых рядах движения «Бури и натиска», уняли свои бурные стремления, сменив их покорностью или тоской по античным временам, они никогда не отступали от гуманизма, от проблем этики.

---

[1] См. главу о «Лекциях по философии истории».

У Гегеля же, начиная с «Энциклопедии», мы видим всюду отказ от комплекса мотивов, составлявшего тематику немецкого гуманизма начиная с эпохи «Бури и натиска»; «чувство», «чувствительность», дававшие повод Гердеру еще более прославлять гуманизм, Гегель отождествляет с понятием субъективности, которому противопоставляет «всеобщее». Эта кампания против субъективного уже несправедлива, не представляет больше демократическо-гуманистическую тенденцию переплетения личных интересов с общественными.

Гегель утверждает, что чувство односторонне, случайно и субъективно по сравнению с «правом и долгом», что оно должно быть подчинено Разуму. Теперь в единый отрицательный комплекс объединяются понятия «субъективность, суета и произвол»[1], которым противопоставляются «разум», «всеобщее» и другие ложные идеалистические понятия абсолютистского государства, так как если до сих пор всеобщее представляло прогресс, гуманизм, то теперь оно становится маркой престижа абсолютистского государства, существующего в Германии режима. Через несколько лет Гегель будет утверждать в «Философии права» буквально, «что действительно, то разумно».

Как было указано выше, Гегель начал рано подвергать критике императив, по мере того как этот императив стал выражать недовольство действительностью. Однако критика императива является абстрактной фразой по сравнению с конкретной критикой, которой подвергались со стороны Гегеля «подрывные» элементы и их деятельность, что видно хотя бы на примере профессора Фриса. В «Энциклопедии» мы отмечаем переходную фазу между этими двумя критиками. Гегель придерживается абстрактных формулировок, не выходя из сферы психологии и этики. В этом плане Гегелю легко оправдывать разум, право и долг и осуждать иррациональный субъективизм. «Отрицание само-

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 276.

определения воли является непосредственным характером ощущения...»[1]

Склонность, побуждение, страсти и т. п. объединяются презрительным термином «несвободные потребности». Склонность, порывы нуждаются в объективировании. Косвенно, только цитируя Платона, Гегель признает, наконец, что объективирование он связывает с государством[2].

Хотя Гегель и обращает внимание на то, что объективирование не исключает личных интересов и счастья, он не хочет ни конкретизировать, ни уточнять эти понятия с точки зрения социально-политической. Как чисто психологические понятия они остаются формальными понятиями, так как могут иметь *любое* социальное содержание: удовлетворить интересы и принести счастье тем, кто верит в них, может и реакционная мораль и политика. Гегель уже не может гарантировать, что переход от субъективной воли к всеобщей объективной воле, переход от субъективного духа к объективному духу представляет ценность. В ранних произведениях Гегеля, включая «Феноменологию», этой гарантией была его демократическая позиция, конкретизированная критикой различных сторон феодальной политики и идеологии. Теперь же его учение об объективном духе подобно неподписанному векселю. «Объективный дух» предстает перед нами со своими многообещающими атрибутами, но они настолько абстрактны, что подобны божеству, характеризованному только негативными определениями. «Объективный дух является единством теории и практики, является *свободной волей,* которая является *свободной волей* для себя, поскольку были устранены формализм, случайность и субъективность практической деятельности»[3]. Ступенями осуществления этой «свободной воли», которая сознает себя свободной, являются право, мораль и нравственность («Sittlichkeit»).

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 276.
[2] Там же, стр. 278.
[3] Там же, стр. 281.

В «Энциклопедии» Гегеля появляется в качестве нового мотива критика «естественного права», к которой Гегель еще вернется в «Философии права». Как известно, эта теория еще в XVI веке помогла буржуазным идеологам поднять голос в защиту требований буржуазии в ее борьбе против феодального режима и права.

Гегель критикует положение, что «естественное состояние» могло бы получить эпитет «права»: право возникает с образованием общества. Это была первая критика теории Руссо о равенстве по происхождению, к которой Гегель возвращается в «Философии права».

В параграфах о «морали» Гегель ведет подготовку к отождествлению морали с абсолютистским государством, положения о необходимости подчинения индивидуума государству, которое он преподносит как «высшую волю». Он утверждает, что «*...высшая воля, являющаяся волей в себе и для себя* — есть закон и субстанция, в которой сводятся на нет *непосредственные особенности* субъекта и его *внешняя реальность;* ибо она является *абсолютной конечной целью, благом в себе и для себя,* является долгом для себя, *долгом* для субъекта и *последней целью* мира»[1].

В специальном параграфе (§ 424) Гегель подчеркивает и подтверждает реакционный тезис о сведении на нет частных *интересов* перед лицом абсолютистского государства: «...частных интересов *не должно быть*»[2]. Соответствует ли субъективным целям мир объективности (государство), а также «находит ли в нем субъект свое счастье» — это является «случайным и не имеющим значения»[3], заявляет далее Гегель.

Нельзя считать успокаивающими и следующие слова Гегеля: «люди *должны* совершать хорошие поступки и обеспечивать этим поступкам *хорошее*

---

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 288.
[2] Там же, стр. 290.
[3] Там же.

содержание, удовлетворяющее личные интересы» [1], так как за этическими обобщениями следует политическая конкретизация, указание той силы, которая будет решать, что хорошо и что плохо,— это абсолютистское государство. Во всяком случае, в «Энциклопедии», даже если бы не было этих указаний, явно обнаруживается враждебное отношение к личным интересам, которые Гегель поддерживал вплоть до «Пропедевтики».

Параграфы, посвященные «Sittlichkeit» (этот термин можно было бы перевести словами «истинная нравственность»), доводят до конца тезис о *значении* объективного духа *в противоположность* субъективному духу. Хотя Гегель и дает «синтетическое» и «гармоническое» определение объективного духа («Истинная нравственность является завершением объективного духа, не только истины, права и морали как их единства, но даже субъективного и объективного духа» [2], за это «единство» субъект расплачивается беспрекословным подчинением, отказываясь от личных интересов. Личные интересы стали «злом» (das Böse), а объективный дух «добром» (das Gute). В первом параграфе этой главы (§ 430) Гегель сводит на нет разницу между Sollen и Sein. «Истинная нравственность не является совокупностью норм, к соблюдению которых должен стремиться человек, а она уже есть, сливается с действительностью. Она является «всеобщей действительностью, как *нравы* (die Sitte), как сознающая себя свобода, ставшая сущностью» [3].

Теперь становится ясным и этимологический повод, по которому Гегель «истинную нравственность» назвал «Sittlichkeit» — от слова «Sitte» (нравы).

Нравы — это нечто «данное», они являются не идеальными нормами, наделенными императивом,

---

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 290.
[2] Там же, стр. 292.
[3] Там же.

заключающим в себе преобразование данной действительности, а только *принятие* «разумности» бытия, фактически его существования. Замена Sollen на Sein является в плане теоретической этики выражением процесса приспособления немецкой буржуазии и Гегеля к *существующей действительности,* к *статус-кво,* выражением окончательного отказа от поползновения к преобразованию действительности по этическому идеалу, по Sollen.

Естественно, что эта немецкая действительность, эта «немецкая нищета» должна была быть приукрашена ее официальными идеологами всеми качествами и атрибутами. Вместо того чтобы свобода оставалась идеалом, она должна выглядеть уже *существующей, реальной.* А тех, которые считали, что ее еще необходимо завоевать, следовало заклеймить как утопистов, иррационалистов, субъективистов, подрывные элементы и т. д. Поэтому Гегель решительно утверждает: *«Свободная субстанция,* в которой обсолютный *императив* (Sollen) является в той же мере и бытием (Sein), есть действительность под видом народа» [1].

Гегелю удалось спустить идеал в немецкую действительность, превратить das Jenseits в das Diesseits, другими словами, удалось идеализировать немецкую нищету, создать абсолютистскому государству ореол «истинной нравственности».

С того момента, как идеал, императив, опускается на землю и становится доступным каждому, с момента, как он становится видимым и осязаемым в лице монарха, его чиновников и полиции (как будет показано в «Философии права»), не имеют никакого смысла этические волнения, стремление и напряжение внутренней индивидуальной жизни (Gesinnung). Внутренние убеждения индивидов, их этические волнения не только стали бесполезными, но даже пагубными и опасными. Гегель категорически утверждает, что убеждения должны огра-

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 292.

ничиться «...*познанием* тождества интересов своих и всеобщих, а также сознанием того, что и другие частные лица знают друг друга и существуют только в этом тождестве...» [1]. О том, что эта нравственная «субстанция» есть не что иное, как немецкое общество, абсолютистское государство, Гегель говорит только теперь, в § 433. Только из абстрактного теоретического пролога мы узнаем, что «субстанция» состоит из социальных сословий и граждан. Отношения между гражданами и государством приобретают красноречивое наименование *«обязанности»,* чтобы гражданин не мог как-нибудь вообразить, что он может претендовать также и на *права.* (Единственное «право», о котором говорит Гегель, — это право гарантии частной собственности). Далее, Гегель занимается отождествлением нравственности и государства: *законы* воспроизводят его абстрактный аспект, *нравы* — его аспект живой. «Всеобщая воля», в силу диалектики, которая не оправдана только буржуазным угодничеством, «требует» своей индивидуализации в «правительстве и его решающей личной верхушке — монархе» [2].

В § 440 Гегель заявляет, что массы, являющиеся механической смесью, неправильно называются народом, и критикует мнение, что конституция является «договором». Это новая атака на договорную теорию, в той мере, в какой эта теория предполагает, что народ *решил* при рождении общества заключить «договор», соглашение с монархом. Гегелю не нравится именно та мысль, что народ является тем, кто *решил* вопрос о договоре. Поэтому он дает конституции мистическое определение, которое исключает народную волю; она состоит «...скорее в том, что самосознание и деятельность субстанции защищаются от произвола» [3]. Другими словами, «субстанция», государство обе-

---

[1] H e g e l, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 293.
[2] Там же, стр. 295.
[3] Там же, стр. 296.

регается от всякого «произвола», то есть от всякого общественного мнения. И одновременно государство должно быть застраховано «*...от частных лиц и тенденции частных лиц к своим частным интересам*» [1].

Следовательно, «Объективный дух» и «истинная нравственность» являются теориями, введенными Гегелем в «Энциклопедию», чтобы подготовить речь в защиту абсолютистского государства и права в «Философии права». Открытие «истинной нравственности», искажение этического объективирования, подчеркивание антагонизма между обсолютистским государством и интересами граждан скрывают измену демократическим позициям.

В 1817 году Гегель опубликовал в «Heidelberger Jahrbücher der Literatur» (№№ 66—68 и 73—77) довольно обширное исследование (около 140 страниц), озаглавленное «Beurteilung der im Druck erschienener Verhandlungen in der Versammlung der Ländstände Würtemberg in Jahre 1815 und 1816» («Суждение о появившихся в печати дебатах собраний сословий Вюртемберга в 1815 и 1816 годах) [2]. В этом произведении Гегель исследует дебаты по поводу предложения о ликвидации общественных сословий, внесенного вюртембергским королем перед провозглашением конституции. Идеалистические истолкователи, вроде Глокнера, не придают никакого значения этому пространному исследованию; в предисловии к 6-му тому, в котором Глокнер поместил первое издание «Энциклопедии», а также в исследовании, которым мы сейчас занимаемся, не говорится ни слова о значении этого произведения Гегеля или об обстоятельствах, в которых оно было написано. Такое отношение свойственно многим буржуазным истолкователям, которые видят в Гегеле только «философа» или логика, лишь случайно занимавшегося проблемой государства.

---

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 297.
[2] Там же.

Что это не так, показывает простое сравнение дат. Именно в 1817 году, после завершения «Науки логики» (1812—1816) и выхода в свет «Энциклопедии философских наук», Гегель публикует это обширное исследование, в котором конкретно и подробно развивает свои взгляды на государство, сформулированные схематично в «Энциклопедии». Из этого произведения следует, что «логик» Гегель не преминул подробно изложить свои взгляды на политические вопросы, временами очень мелкие. Многие страницы этого исследования не превышают уровня комментария на статьи о конституции или некоторых выступлений представителей общественных сословий на Вюртембергском законодательном собрании.

Что заставило Гегеля уделить столько внимания этим дебатам? Какое значение имеет его выступление по этому вопросу?

Все произведение Гегеля является выступлением в защиту «просвещенного» короля Вюртембергского и критикой законодательного собрания — представленного аристократией и буржуазией — за то, что оно не поняло, не оценило и не поддержало предложения о конституции, подготовленное королем.

Действительно, по сравнению с большинством немецких государств, в которых между 1815 и 1830 годами господствовала самая жестокая реакция, в южных и западных германских государствах (Баден, Бавария, Вюртемберг), где влияние французской революции было более глубоким, были учреждены некоторые представительные институты по сословиям, цензовые конституции и т. п. Под относительным давлением буржуазии руководители этих государств хотели создать видимость, что они выполняют свое обещание принять конституцию. Этого было довольно для Гегеля, чтобы превозносить до небес неоценимые «заслуги» короля и под прикрытием незначительной критики аристократии оклеветать народ и революцию. Это произведение Гегеля иллюстрирует

раболепие и безразличие буржуазии к политической борьбе, то, как легко отказывается она от стремления к действительно демократической конституции, и ее покорное подчинение монархии.

Это преклонение выделяется тем более неприятно, что Гегель прекрасно отдавал себе отчет в политической нищете Германии, которую он умел изображать в темных красках[1].

На вопрос, из какого общественного сословия предпочтительнее выбирать депутатов, Гегель отвечает, что бюрократия обладает «государственным чувством» и считает образование бюрократии великим историческим событием: превращение бывших придворных в государственных чиновников (не менее угодливых к монархии и знати) оценивается Гегелем как одно из «важнейших изменений, которые принесло время... изменение, усилившееся и усовершенствовавшееся с общим переходом несуверенного княжества в суверенное государство»[2].

Последнее утверждение является главным лейтмотивом защитительной речи Гегеля: Вюртемберг превратился в государство. Но что это за государство, в котором фактическая власть принадлежит монарху, опирающемуся на бюрократию,— такого вопроса Гегель перед собою не ставил.

В статье «Конституционный вопрос в Германии» Энгельс показал, каково было действительное политическое положение в Германии, в том числе и в таких государствах, как Вюртемберг. В Германии в отличие от Англии и Франции буржуазия не пришла к власти. «Хотя она оказывает некоторое влияние на правительства, однако во всех случаях, когда интересы сталкиваются, это влияние должно отступать на задний план перед влиянием дворян-землевладельцев. В то время как во Франции и в Англии *город* господствует над *деревней,* в Германии деревня господствует над городом, зем-

---

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 377—425 и далее.
[2] Там же, стр. 367.

леделие — над торговлей и промышленностью. Таково положение дел не только в абсолютных, но и в конституционных монархиях Германии, не только в Австрии и Пруссии, но также в Саксонии, в Вюртемберге и в Бадене»[1].

Хотя Энгельс написал эту статью в 1847 году, он указывал, что такое политическое положение установилось еще с 1815 года[2].

Произведение Гегеля дает ложное впечатление критики аристократии. В действительности это только ограниченная критика консерватизма косных элементов (Alt — Würtemberg — старый Вюртемберг), которые не понимали, что для дворянства было более выгодно принять конституционный фасад, предлагавшийся королем при поддержке той части дворянства, либеральной аристократии, которая понимала, что времена требуют «конституционных» уступок.

Гегель нигде ясно не ставит вопроса о политических правах буржуазии. Его главной заботой остается показать, как дурно поступило законодательное собрание, отвергнув предложения короля о конституции. Законодательное собрание, по концепции Гегеля, должно быть «...посредником между королем и народом»[3], а не средством утверждения требований народа, в том числе и буржуазии.

Социально-политическая позиция Гегеля особенно ясно выступает в его высказываниях о народе и французской революции. В указанном произведении, как и в «Энциклопедии», ясно проявляется изменение отношения Гегеля к интересам и стремлениям масс. Народ здесь называется «чернью» (Pöbel) и подвергается критике за то, что «...по его мнению, все, что делается в интересах правительства и государства, делается против интересов народа...»[4]. С этого времени Гегель

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 46.
[2] См. там же.
[3] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 424.
[4] Там же, стр. 365.

выступает как защитник государства и монарха против народных масс. Он жалует титулом «гражданин» только тех, которые безоговорочно *одобряют* политику монарха, все же остальные являются «чернью»! К этому взгляду он возвращается и развивает его в «Философии права».

Другим антинародным, реакционным тезисом, к которому Гегель возвращается в «Энциклопедии», в параграфах о народе и в «Философии права», является тезис о политической неспособности масс.

Необходимость законодательного собрания Гегель аргументирует неспособностью народа политически мыслить: «отсутствием у народа *понятия о государственном строе,* так как у него еще не было повода перейти от политического ничтожества к участию в руководстве и к влиянию на все дела государства...» [1] А так как народ не имел политического опыта, Гегель находит для законодательного собрания единственное решение: «...не считаться с мнением народа...» [2].

Выражая свое презрение к немецкому народу, Гегель раскрывает свое отношение к народным массам вообще. Он противопоставляет «разумное право», представленное королем [3], политическому «невежеству» и «ничтожеству» народа. Что же касается французской революции, то ее он называет «демократической абстракцией». Гегель радуется, что в Германии не могут повториться французские «беспорядки», несущие «хаос и опасность» [4].

Анализируя конституцию, которую должен был получить Вюртемберг — государство, где сильнее чувствовалось влияние французской революции,— Гегель не только отказывается от идей французской революции и клевещет на них, но даже не в состоянии выразить требования буржуазии. Вместо требования устранения или ослабления бюро-

---

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 424.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 396.
[4] Там же, стр. 395.

кратии — орудия монархии и дворянства — он оправдывает и восхваляет ее. Вместо того чтобы показать, что буржуазия должна опираться на массы, Гегель клевещет на народ и отделяет буржуазию от народа, чтобы поставить ее на колени перед монархом и дворянством.

Как видно из «Энциклопедии», Гегель, утверждает, что народ заслуживает называться народом только тогда, когда он отождествляется с интересами «субстанции», то есть абсолютистского государства. Народ должен быть тесно спаянным, «конкретным», «живым», и т. п. Гегель возобновляет теперь противопоставление между абстрактным — конкретным с категориальным иллюстрированием противопоставления между народом — «механической смесью», то есть революционными массами, и народом-«субстанцией», народом, полностью подчиненным монархии: «Живая связь возможна только в едином целом, части которого составляют различные, подчиненные круги. Чтобы поддержать такое положение, необходимо сломить наконец *французские абстракции*... Подобные атомистские принципы являются — как в науке, так и в политике — смертельными для понятия разума, для единства и жизни»[1].

г) «Основы философии права» (1821)

Работа Гегеля «Основы философии права» «Grunndlinien der Philosophie des Rechts») вышла в Берлине, в 1821 году.

Она редактировалась в годы, следовавшие непосредственно после создания Священного союза, центра реакционного подавления революционных движений, и выражала интересы реакции. Внешне она кажется прогрессивной, просветительской, если судить по центральным лейтмотивам книги: свобода, дух, разум и т. д. Однако анализ произведения показывает, что фразеология свободы и

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 371.

целесообразности является только обманчивым фасадом бастиона абсолютистской монархии.

В этой части своей философской системы Гегель дальше всего заходит в предательстве просветительских идеалов своей молодости. Бывший противник деспотизма, выдвигавший Разум как основное оружие борьбы с последним, превращается в апологета христианского государства средневекового типа, в котором Фридрих Вильгельм III и IV обладали двойной властью: политической и церковной. «Разум» ревностно выполняет свою миссию освящения самых позорных порядков в Западной Европе.

Ключ ко всему произведению, как и к положениям, преобладающим во второй период деятельности Гегеля (1817—1831), мы находим в его знаменитой формуле: *«Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»* [1],— которую он приводит в предисловии к работе. Фактически же для апологета прусского государства действительной осталась только вторая часть формулы: работа должна была доказать, что уродливая действительность крепостнической Германии была «разумной», что она воплощала в себе Разум, Дух и Свободу. Если раньше Гегель прославлял революционную армию французского народа, то теперь он идеализирует самое реакционное европейское государство того времени.

Цель «Философии права», указывает Гегель в «Предисловии», состоит в том, «чтобы в содержании, уже самом по себе разумном, была отыскана разумная форма...» [2]. Итак, Гегель сам признает, что цель его работы состоит в том, чтобы оправдать и освятить абсолютистско-крепостническое государство. По мнению Гегеля, содержание этого государства даже не имеет смысла анализировать и обсуждать: оно является рациональным, и «Философии права» остается только разъяснить

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 15.
[2] Там же, стр,

это содержание, придать ему «разумную форму», «дабы это содержание оказалось оправданным перед свободным мышлением, которое не может останавливаться на данном, — все равно, будет ли оно дано внешним положительным авторитетом государства, общим согласием людей или авторитетом внутреннего чувства и сердца и непосредственно одобряющим свидетельством духа, — а берет исходным пунктом себя и именно поэтому требует, чтобы оно знало себя находящимся в интимнейшем соединении с истиной» [1].

Итак, официальный философ поддержанного буржуазией режима должен добиться согласия, чтобы гражданин одобрил его сердцем и разумом, должен убедить его отказаться от «бесконечно различных мнений», не желать больше ничего другого, кроме того, что предлагает им государство: «Ибо если бы ими поистине руководила забота о ней, а не суетное стремление к оригинальничанию, желание выделиться своими взглядами и образом жизни, то они придерживались бы того, что представляет собою субстанциональную правду, а именно велений нравственности и государства и устроили бы соответственно последним жизнь» [2].

Редко буржуазный идеолог так ясно раскрывал бы свою классовую функцию: защищать эксплуататорское и угнетающее государство от тех, которые признают, «что мышление состоит лишь в *отступлении от общепризнанного и значимого...*» [3] Гегель жалуется на то, что «...представление, будто свобода мышления и духа доказывается вообще лишь отступлением от публично признанного и даже враждебностью к нему, пустило в наше время наиболее прочные корни по *отношению к государству*» [4]. И философ этого режима берет на себя задачу показать, что «Свобода» заключается

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 7.
[2] Там же, стр. 8.
[3] Там же.
[4] Там же.

именно в безоговорочном подчинении законам абсолютистского государства и монарху, который воплощает в себе одновременно государство и нравственность.

Аргументация относительно бессмысленности обсуждения вопроса об абсолютистском государстве и праве является образцом софистики: если мы соглашаемся, что природа разумна, что она нечто данное, то почему же не согласиться с этим и не считать государство разумным?!

Весьма показательна полемика Гегеля с теми, которые восстают против абсолютистского государства по мотивам, исходящим *«из своего сердца, своей души и своего вдохновения...»*, и натравливают молодежь на них. Гегель нападет на своего современника философа Фриса за то, что тот требовал, чтобы общественные дела решались народом. Эта претензия, по мнению Гегеля, абсурдна, «неразумна», «ненаучна»; она противоречит «разумной архитектотонике» абсолютистского государства, основывающегося на угнетении масс. Гегель выражается эвфемистически: «...на определенном различении сфер публичной жизни...»[1] Как можно, разглагольствует Гегель, разрушить это завершенное здание, погубить его «в размазне сердца, дружбы и вдохновения»?[2]

Философ режима возмущен народными стремлениями, демократическим движением, любым признаком сопротивления государству. Нет ничего возмутительнее, по мнению Гегеля, чем «ненависть к закону», чем вражда тех, кто не хочет понять крепостническое законодательство, а относится к нему, как к каким-то «кандалам».

Гегель доносит на философов, которые провоцируют подобное сопротивление и считает опасными равнодушие и терпимость к ним государства. Против подобной философии «...казалось бы, нельзя ничего иметь, по крайней мере в полицейском

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 10.
[2] Там же.

отношении, если отвлечься от того, что государство имеет еще и другие задачи, что оно имеет нужду в глубоком образовании и понимании и требует удовлетворения этой нужды от науки»[1]. Но так как государство имеет «культурные потребности», следует, что необходимо прибегать и к полицейским мерам. Как видим, предлог «защиты культуры», используемый ныне некоторыми капиталистическими государствами для подавления демократической и патриотической борьбы, не является таким уж новым.

После подобного саморазоблачения отвлеченные рассуждения о разумности государства и проклятия по адресу «субъективизма» кажутся неудачными уловками. «Субъективизм» теперь стал философской формулой осуждения демократических, антифеодальных тенденций. Гегель заявляет, что «разумная» философия, которую он противопоставляет «субъективизму», заслуживает похвалы тогда, когда она приходит «в близкое соприкосновение с действительностью», когда она «представляет собою *постижение наличного и действительного*»[2], то есть тогда, когда она добровольно становится на службу абсолютистскому государству. Гегель оплакивает «субъективное сознание», которое смотрит «на настоящее как на нечто суетное, считает, что оно оставило его за собою и лучше понимает, как устраивать жизнь...»[3] Нет ничего лучшего, более разумного, чем настоящее; настоящее есть Идея, есть осуществленный идеал. «Разумное» Гегель определяет как Идею, вошедшую в бытие, приобретающую жизнь, облекающуюся в реальные формы. Философия государства и права не должна, по мнению Гегеля, вникать во все подробности, анализировать все эти конкретные формы, в которые облекается Идея. Таким образом философия будет избавлена от упреков в желании изменить порядок вещей.

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 12.
[2] Там же, стр. 14.
[3] Там же, стр. 15.

Гегель строжайшим образом придерживается принципа невмешательства, остерегается оставить малейшее впечатление, будто он осмеливается найти что-либо для «исправления»: абсолютистское государство *является* разумным, совершенным — философии тут нечего сказать, нечего исправлять. «Наше произведение, поскольку в нем содержится наука о государстве, будет поэтому попыткой *постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя.* В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы конструировать *государство, каким оно должно быть...*» [1]

Следовательно, Гегель решительно отрицает и осуждает всякую попытку даже подумать о каком-либо другом политическом режиме, кроме того, который существовал тогда в Германии. Таким образом, хотя Гегель и не полемизирует с социалистами-утопистами, он выступает их противником. В исторических условиях, в которых Гегель отвергал возможность лучшего политического режима, чем прусское государство, социалисты-утописты мечтали о создании коммунистического общества. Гегель утверждает, что всякая теория, которая осмеливается исправлять действительность, которая «...строит себе мир, *каким он должен быть,* то этот мир, хотя, правда, и существует, однако — только в его мнении...» [2], как плод пылкого воображения. Однако Гегель восстает не только против социализма, но даже против демократических чаяний, против всякого сопротивления абсолютистскому государству, против всяких «демократических абстракций», как он их презрительно называет.

То, что Гегель называет «естественным правом и наукой государства», заключает в себе право и мораль, отождествляемые им. Мнимая «объективность» философии не ограничивается только защитой и оправданием абсолютистского государства и

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 16.
[2] Там же

права, но и восхваляет их, увенчивая эти два орудия классового угнетения самыми высокими атрибутами нравственности. Государство и право *являются* одновременно нравственными и поэтому представляют собой высшие нормы и высшие ценности. Знаменательным является тот факт, что Гегель, которого когда-то волновала проблема осуществления гуманистических идеалов, в действительности не нуждается больше в этике самой по себе в рамках своей системы и включает ее в одну из частей «науки государства». В «Энциклопедии» мораль подчинена государству посредством теории объективного духа. Теперь мораль сливается с теорией государства.

Отправная точка Гегеля в теории права, государства и морали абстрактна, умозрительна и метафизична. И все эти отрицательные черты показывают отсутствие диалектики, отказ от диалектики в пользу системы. Гегель исходит из метафизического тезиса, по которому «Понятие права по своему *становлению,* трактуется поэтому вне науки права, его дедукция предполагается здесь уже имеющейся и его нужно принять как *данное*»[1]. Это значит, что в отличие от философии истории, эстетики или истории философии Гегель отказывается от исторического взгляда на право. Однако Гегель торопится предупредить читателя, чтобы тот как-нибудь под «данным» не подразумевал «факты сознания» и не подумал, что можно «делать источником права естественное или приподнятое чувство, свое *собственное* преисполненное сердце и восторженность»[2]. Это был бы «наименее философичный» метод, по существу допускающий возможность обсуждения права, исходя из проявляющихся стремлений масс.

Право как «данное» — и это станет основой теоретизирования Гегеля — может быть, указывает он, только правом уже действующим в государст-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 24.
[2] Там же стр. 25

вах. Гегель считает, что подобное право оправдано «особым *национальным характером* данного народа, ступенью его исторического развития и комплексом всех тех отношений, которые принадлежат к сфере *естественной необходимости...*»[1] Но во всем своем произведении Гегель забывает показать, в какой мере крепостническое государство и право вытекали из «национального характера» немецкого народа и его исторического развития. Последние как раз требовали ликвидации феодальных порядков, завоевания свободного развития, сначала по пути буржуазно-демократической революции, но, как будет указано в «*Манифесте Коммунистической партии*»: «Немецкая буржуазная революция, следовательно, может быть лишь непосредственным прологом пролетарской революции»[2].

Однако здесь просветительские лозунги о свободе и благе народа Гегель использовал демагогически. С большим цинизмом несколькими строками ниже, после того, как объявил право категорией исторически обусловленной и подчеркнул народный характер права, он пишет: «То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом положительного права, является для последнего чем-то случайным и не касается его природы...»[3]. Гегель позволяет себе закрывать глаза на угнетение и насилие, среди которых он жил, объявляя их «случайными». Основываясь на этой способности «абстрагирования», а по сути дела освящения угнетения в Германии, Гегель прокламирует «наличие свободы». Законодательство, освящавшее угнетение, подавлявшее всякий намек на свободу, преподносится как выражение «Духа». «Почвой права является вообще *духовное* и его ближайшим местом и исходным пунктом — *воля,* которая свободна, так что свобода составляет ее субстан-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 25.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 459.
[3] Гегель, Соч., т. VII, стр. 26.

цию и определение, и система права есть царство реализованной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа»[1]. Таким образом, все демократические требования и пожелания не только предполагаются, но даже провозглашены *осуществленными* в рамках абсолютистского государства.

Гегель не является сторонником полумер, умеренного восхваления прусского государства, он смело идет по пути *неограниченной его апологии.* Не случайно, как увидим ниже, он дойдет до провозглашения превосходства немецкой «демократии» над английской[2]. В этой работе — к которой мы вернемся — Гегель пишет об угнетении английских крестьян. Но он не видит и не хочет знать немецкой крепостнической системы, эксплуатации крестьян юнкерами. Ведь теория права как «наличия свободы» предполагает, что каждый прусский подданный совершенно свободен. Вместо того чтобы заняться сопоставлением теории свободы и абсолютистских порядков, Гегель предлагает тавтологические отвлеченные рассуждения о воле, мышлении и свободе. Воля определяется как сама свобода и как выражение мышления. Воля не имеет объекта, она осуществляется сама собой; это осуществление есть конкретизация свободы.

Мимоходом Гегель клеймит «бесплодную» свободу, которая обнаруживает себя в разрушении «...всякого существующего общественного порядка»[3],— любимое выражение защитников буржуазного строя. По мнению Гегеля, воля, преследующая «состояние общего равенства»[4], есть «отрицательная воля», «отрицательная свобода». Следовательно, положительная воля означает одобрение и признание неравенства.

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 31.

[2] См. Гегель, Английский закон об избирательной реформе в: Berliner Schriften, 1818—1831. Анализ этой работы см. на стр. 209—213 настоящего тома.

[3] Гегель, Соч., т. VII, стр. 34.

[4] Там же, стр. 35.

На полях одной из его книг мы читаем следующие пометки Гегеля: «Слава богу, что в наших государствах власть ставит во главу юридических законов определение понятия человека, как существа правоспособного, не рискуя определять права и обязанности, которые противоречили бы этому понятию» [1]. Однако это хвастовство опровергается самим Гегелем, который признает жестокие основы «свободы» в прусском государстве, основы подчинения законам и нормам. «Люди ведут себя так по отношению к законам из-за страха, а сознательный страх есть внутреннее благоразумие и убеждение, которые ему противоречат...» (!) [2]

Подобное признание, прорывающееся сквозь дымовую завесу фразеологии о свободе, неожиданно раскрывает перед нами немецкую действительность: желания подданных абсолютного монарха постоянно осуществляются с помощью свободы, но из-за страха... Эти откровения были однако, интимными записями на полях собственной книги, которые не могли внести диссонанс в гимн, раздававшийся с кефедры «сознательной свободы». Как всегда, Гегель снова обращается к мотиву сознания, чтобы утешить им королевских подданных во всем, чего они не могли добиться в своей повседневной жизни. Это полностью вытекает из того различия, которое проводит Гегель между «непосредственной волей», «абстрактной и неопределенной», которая поддается человеческим склонностям и желаниям (крайняя степень смирения!), подчеркивает «совершенный характер разума»; поэтому, поскольку «воля снова поднимается до мышления и сообщает своим целям имманентную бесконечность, она снимает различие между формой и содержанием и делает себя объективной, бесконечной волей» [3].

---

[1] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Akademie-Verlag, Berlin, 1956, S. 302.

[2] Там же, стр. 304.

[3] Гегель, Соч., т. VII, стр. 42.

Здесь Гегель возвращается к тезису объективирования, отношению права к учению об объективировании, о том, что индивидуум превозмогает самого себя в пользу всеобщего, но теперь под этим всеобщим подразумевается уже не народ — как это было в молодости,— а прусское государство. Гегель идет теперь дальше в искажении теории объективирования, начало которому было положено в «Энциклопедии». Буржуазные историки философии, скрывая политическую основу гегелевской философии, не делают никакого отличия между социально-политическим и этическим содержанием теории объективирования в «Феноменологии духа» и теорией «объективного духа» во втором периоде творчества Гегеля. Они восхищаются иерархией, установленной Гегелем между правом — нравственностью, между субъективным — объективным духом, как будто бы «нравственность» и «объективный дух» не являются часто апологетическими выражениями в пользу прусского государства [1].

Как мы уже видели, еще в «Энциклопедии» заманчивая формула с этическим привкусом «очищения влечений» и «освобождения содержания» от «субъективности и случайности» [2] довольно прозрачно выражает призыв к подчинению гражданина, «субъекта», «объективному духу». Каким бы тяжелым ни было это подчинение, оно компенсируется, заверяет Гегель, «сознанием» подчинения, и тем фактом, что человек подчиняется самой Идее! Ибо, согласно уже знакомой нам схеме из «Философии истории», прусское государство есть конкретное, кульминационное выражение Идеи. И так как мистик не знает более полного блаженства, чем погружение в божественный Абсолют, то, по идее Гегеля, гражданин не может познать более полного счастья, чем слияние с Идеей.

---

[1] См., например, N. Hartman, Hegel, Berlin, 1929, S. 316 и след.

[2] Гегель, Соч., т. VII, стр. 47.

Диалектическое снятие характера «частности» «природной» воли каждого отдельного гражданина происходит при помощи мышления, «рефлексии». «А это снятие и возведение во всеобщность и есть то, что называется деятельностью *мышления.* Самосознание, очищающее и возвышающее свой предмет, содержание и цель до этой всеобщности, делает это как *мышление, пробивающее себе путь* в воле»[1]. Сказанное в полной мере показывает функцию «теории права»: укротить волю гражданина путем духовного убеждения.

Чтобы возвысить немецкого гражданина в его собственных глазах, Гегель сравнивает его с рабом: раб не обладает самосознанием, не мыслит, «потому что он раб»! А подданный же абсолютистской монархии не является рабом, *потому что мыслит!* Утешение мышлением или сознанием (рабским) — вот то, что «составляет принцип права, морали, всякой нравственности и этики»[2]. И чтобы доказать, какое значение он придает усыплению политического сознания путем «мышления» — фактически путем духовного утешения, — Гегель снова нападает на тех, кто не учитывает этого «мышления» и исходит от сердца и чувств...

«Сердце и чувства» — как это было видно — выражаются возмущением против «установленного порядка». Для того чтобы представить этот порядок угнетения и насилия в лучшем виде, Гегель изображает прусское государство и прусское право, применяя мистическую фразеологию, мало отличающуюся от той, которой пользуются мистики для изображения божества. Прусское государство еще не выступает под общим наименованием государства: оно еще называется «Свободой», в которой «воля находится безусловно у себя», оно есть состояние, в котором находится «всякое отношение *зависимости*» (Гегель даже не стесняется

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 48.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 50.

подчеркнуть!); оно истинно «или, точнее, оно есть сама *Истина...*» [1]; оно есть «Разум» и «Объективность».

Естественно, Гегель не утверждает прямо, что прусское право священно, потому, что оно прусское, а говорит, что «право есть нечто *святое вообще,* святое только потому, что оно есть наличное бытие абсолютного понятия, самосознательной свободы» [2].

Но в том же параграфе (§ 30) Гегель уточняет: «мораль» и «государственные интересы» есть воплощение или определение свободы. Диалектика, говорит Гегель, должна показать, как развивается свобода от первой ступени абстрактного права к «Sittlichkeit» (истинной нравственности). «Moralität» и «Sittlichkeit» взяты в разных значениях, и, как и в «Энциклопедии», это отклонение от обычного языка было вызвано тем, чтобы противопоставить мораль абсолютистского государства (Sittlichkeit) индивидуальной морали, то есть интересам граждан прусской монархии.

Абстрактное право есть право личности и вещей. Над ним располагается «сфера морали», которая занимается *«правом субъективной воли* в отношении к праву мира» [3]. Над моралью, как синтез ее и абсолютного права, возвышается нравственность (Sittlichkeit). «Идея в ее в себе и для себя всеобщем существовании» [4]. Гегель объявляет, что *вопросы семьи, гражданского общества и государства* он будет рассматривать в части, озаглавленной «Нравственность». Согласно его идеалистической и реакционной концепции, государство выступает как высшая ступень «морали». Ясно, что эта схема не соответствует исторической действительности, как утверждает Гегель, а есть лишь выражение искажения диалектики системой.

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 50.
[2] Там же, стр. 54.
[3] Там же, стр. 57.
[4] Там же, стр. 58.

«Абстрактное право»

То, что мы анализировали до сих пор, является «Введением», предпосланным работе Гегеля. Первая часть собственно исследования посвящена «абстрактному» или «формальному праву», которое исходит от личности. Но, поскольку личность относится только к самой себе, она «отрицательна». Право ограничено и тем, что устанавливает только правила ненанесения ущерба личности. Однако юридическое лицо определяется как собственность (Eigentum). Формула с кантианским привкусом: «Будь личностью и уважай другие личности» — оказывается по существу эвфемистической формулой для провозглашения уважения к собственности. Еще на полях § 32 Гегель пометил: «Непосредственно право есть собственность»[1].

Следовательно, собственность есть душа права. Подобными положениями Гегель отражает интересы буржуазии. Личности существуют друг для друга «только как собственники» и лишь постольку, поскольку могут заключать между собою *договоры.* Кто не собственник, тот и не личность. Следовательно, вся эта фразеология о праве как выражении свободы и как первой ступени морали приводит нас к исключению из сферы права и морали всех тех, кто ничем не владеет.

Для буржуазного идеолога Гегеля частная собственность является удовлетворительным выражением свободы: буржуа чувствует себя свободным, следовательно, «человеком» тогда, когда располагает имуществом. Рост собственности, накопление капитала является и мерой человечности для него и других, собственным оправданием и оправданием перед другими. Гегель выразил эту мысль, которая и по сегодняшний день осталась краеугольным камнем буржуазного строя и его «гуманизма»: «Лицо... относится к некоторому другому лицу и оба при этом обладают друг для

[1] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 321.

друга наличным бытием именно лишь как собственники» [1].

Гегель делает вид, будто в собственности он видит только право на владение вещами (Sachenrecht), отвергает идею господства над людьми («все люди равны») и забывает, как он сам объяснял, что «хозяин» вводит «слугу» между собою и вещами для «наслаждения», для прибыли.

Гегель, давший в «Феноменологии духа» интересный анализ отношений между хозяином и слугой, в котором показал диалектику угнетения и эксплуатации, теперь с большим пафосом воспевает собственность.

Частная собственность настолько одухотворена и идеализирована, что становится «первым *наличным бытием* свободы» и «самой по себе существенной целью» [2]. Упоминая о развернувшейся в древнем Риме острой борьбе вокруг аграрного вопроса, Гегель решает, что в борьбе между коллективной и частной собственностью «частная собственность как более разумный момент должна была одержать верх, хотя и в ущерб другому праву» [3].

Подвергся критике даже «коммунизм» Платона. Вывод состоит в том, что те, кто стремится к упразднению частной собственности, «...не понимают природы свободы духа и права...» [4] Другой «аргумент» против коммунизма: он «не разумен», не считается с «действительностью», порождающей неравенство собственности. Гегель затем возвращается к концепции равенства собственности, чтобы поиздеваться над ней, назвав ее «пустой и поверхностной рассудочностью» [5], которая не видит, что «духовная природа» — новая диверсионистская формула для буржуазного строя — требует непременно неравенства. Таким образом, спиритуа-

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 66.
[2] Там же, стр. 72.
[3] Там же, стр. 73.
[4] Там же.
[5] Там же, стр. 75.

алист Гегель изобретает новый аргумент в пользу частной собственности: она должна быть вечной, *потому что* дух разнообразен и неравен! Итак, мы имеем фактически софистическую «диалектическую» аргументацию собственности, диверсию «высшего класса»: разнообразие духа оправдывает собственность, и собственность является существенным, решающим выражением свободы.

Для Гегеля, как и для других буржуазных идеологов, заслуживает порицания только древнее рабство, а завоеванная к его времени свобода личности обязана... христианству! В то время как в своих ранних произведениях и в «Феноменологии духа» христианская религия обвинялась в унижении человека, в сведении на нет личности, теперь религия становится источником личности. Ибо, как увидим ниже, положение о божественном характере монархии приводит Гегеля к измене по всему фронту своих старых просветительских позиций. Гимн, посвященный частной собственности, включает и прославление договора; свобода буржуа продавать и покупать все, что только можно, кажется Гегелю новым и объединяющим проявлением «духовной» свободы личности. Гегель старается подчеркнуть, что «человек» не отчуждает *совокупности* своей продукции, так как в таком случае она стала бы собственностью другого.

Следовательно, способность заключения соглашений прославляется, как явное *доказательство* свободы воли индивидов. Но для Гегеля этого недостаточно; содержанием соглашения не является простая экономическая выгода; он утверждает, что заключение соглашений на куплю и продажу находится «в интересах Разума»...

Восхваление договора имеет, однако, предел. Гегель внезапно его прерывает, чтобы резко выступить против теории создания государства в результате договора; как известно, у Гоббса, ее творца, теория создания государства в результате договора или соглашения между людьми, как и у Руссо, который взял эту теорию у Гоббса, имела про-

грессивный смысл, была направлена против феодализма. Она означала определение права подданных по отношению к монарху; Гоббс ясно говорит, что монарх должен учитывать интересы граждан, то есть буржуазии, иначе он может даже лишиться трона. Это и было подтверждено в истории Англии фактами: Карл I лишился не только трона, но и головы.

Гегель восстает против теории создания государства в результате договора именно за то, что она придавала договору революционный, антифеодальный привкус. Поводом для этого является то, что эта теория якобы привела «...к величайшей путанице в государственном праве и к величайшим смутам в действительной жизни»[1], на самом же деле *она могла бы* нанести ущерб прусской монархии и натолкнуть на мысль, что монарх и его государство не являются сущностями вечными и нерушимыми.

Так как государство и право являются воплощением общего, то всякое проявление неподчинения со стороны частных лиц есть «несправедливость». Софистическими рассуждениями Гегель «доказывает», что то, что «несправедливо», есть «видимость» или «отрицание» права. Право в свою очередь отрицает это отрицание и восстанавливается как господствующее и торжествующее.

Сфера несправедливости сводится у Гегеля к спорам и конфликтам гражданского права: «Спор касается лишь подведения вещи под собственность того или другого»[2]. Переходя к теории наказания, Гегель снова дает нам образчик идеализации, коварной спиритуализации жестокого законодательства абсолютистской Германии. Гегель недоволен теорией, которая толкует наказание как «необходимое зло». Ввиду того что наказания применяются священным государством, к этим наказаниям нельзя применять отрицательные эпитеты. Поэто-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 98.
[2] Там же, стр. 109.

му наказание преображается в высокую этическую акцию: оно «отрицает» особенности индивидуальной воли, чтобы «утвердить» то, что есть общего в ней, то есть подчинение вплоть до отождествления этой воли с интересами абсолютистского государства... Надо только уточнить, что абсолютистское государство настолько физически «отрицало» индивидуальную волю, что ничего не осталось от его подданных!

Диалектический анализ наказания, как и диалектика частного-общего служат для оправдания абсолютистского государства. Именно в теоретическом анализе наказания наиболее вопиюще выступает на поверхность искажение диалектики частного-общего, вероломный характер отделения юридического плана от экономического и социально-политического. Очищенные от своего классового содержания юридические понятия становятся *формальными,* они могут быть использованы для наиболее гнусных целей. «Тоталитарное», фашистское государство Гитлера и Муссолини демагогически заявляло, что будто оно представляет общее, опирается на согласие трудящихся масс, хотя на самом деле оно было орудием крупных промышленников и финансистов.

Гегель ни на миг не останавливается, чтобы проверить, имеют или не имеют юридические понятия, которыми он манипулирует, народное содержание. Из всех приводимых им конкретных примеров следует, что «всеобщее» есть монархия, предположительно «конституционная», есть абсолютистско-феодальное государство с мнимым буржуазно-демократическим фасадом. Гегель по сути дела даже и не пытается показать, что это государство и это право представляет народные интересы. Если в «Философии истории» понятие «народный дух» (Volksgeist) еще играет какую-то роль, то в философии права оно исчезло почти бесследно.

О том, что сам Гегель почувствовал, что нельзя бесконечно и беспрепятственно формально поль-

зоваться юридическими понятиями, что мучительный вопрос: «на чем они основаны?» — ставил и он себе, доказывает сама структура произведения.

§ 104 называется «Переход от права к морали», это по сути дела является признанием предела манипулирования абстрактными, формальными юридическими понятиями, оторванными от всякого классового содержания. Гегель вынужден поддержать право моралью. Хотя эта операция раскроется перед нами как диверсия, она является одновременно свидетельством вынужденности буржуазного лицемерия, свидетельством настоятельной необходимости опоры и юридического оправдания наказания и всех беззаконий, направленных против народных масс. Само собой разумеется, что поддержка права моралью в реакционной концепции является не чем иным, как своего рода порочным кругом. Ибо мораль буржуазии, вошедшей в соглашение с абсолютистским режимом, не имеет большего оправдания, чем ее право. Операцию можно проделать и наоборот с таким же успехом самоуспокоения. У просветителей — даже у Гегеля, когда он был частично просветителем,— опора на мораль, несмотря на то, что она была идеалистической и теоретически ошибочной, ибо как право, так и мораль определяется экономическими и политическими интересами, имела хотя бы то положительное, что содержала демократические, антифеодальные стремления. Самым красноречивым примером этого был Фихте. Но у Гегеля, который говорил о «справедливости» абсолютистского государства, включение морали в право является новой попыткой приукрасить крепостническое государство.

Чтобы наказания абсолютистского государства казались выражением Разума и Справедливости, Гегель ищет идеального судью; совершенная мораль такого судьи возвышает его над субъективностью, и поэтому оно может представлять всеобщее. Гегель не говорит нам, существует ли в

действительности во плоти среди служителей-юристов монарха такой идеальный судья. Он нуждается для своей работы только в одной гипотезе, в понятии судьи, «освобожденного от субъективных интересов и формы». Бесплодная гипотеза существования такого фиктивного судьи называется у Гегеля «самоопределением субъективности». Гегель затем переходит ко II части произведения — «Морали».

Мораль

«Точка зрения морали есть точка зрения воли, поскольку она *бесконечна* не только *в себе,* но также и *для себя...*»[1] Такова идеалистическая концепция морали как внутренней жизни, самоопределения и т. п., концепция, в которой ударение падает на субъективность. Гегель утверждает, что с моральной точки зрения человек создает себе внутреннюю сферу ценностей, в которую извне не может проникнуть никакая сила. О человеке якобы можно судить только по его «внутреннему поведению», собственного его морального намерения якобы достаточно, чтобы установить свободу.

Совершенно очевидно, что в этом высказывании снова звучит мотив духовного возмещения, которое не исчезло, а переплелось с апологетическими тезисами об абсолютистском государстве и праве как воплощении морали. Хотя кажется парадоксальным, но здесь имеет место все же это явление и встречается оно и в гегелевской философии истории. В меру того, как Гегель представлял и представляет элемент неуверенности, неудовлетворительности и политической слабости немецкой буржуазии и особенно интеллигенции, индивидуальная духовная жизнь казалась ему возмещающей силой.

Рассмотренное под другим углом зрения положение о силе убеждения или моральных интуиций человека в противоположность внешним

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 128.

силам поднимает интересный вопрос, который Гегель не мог решить. Только пролетарская мораль раскрывает конфликт между трудящимися массами и господствующими классами в капиталистических и колониальных странах. Но эти борцы за свободу не ограничиваются собственным своим убеждением, не представляют «субъективности» и индивидуальной свободы, их моральная стойкость вытекает из представляемой ими объективной, прогрессивной, народной социальной силы. Гегель, как Кант и другие представители спиритуализма, дает субъективное истолкование источника моральной стойкости; он восхищается способностью индивидуума проявить себя и не отдает себе отчета, что в свое время и просветители, когда становились обвинителями абсолютизма, черпали моральную силу в своих связях с социальными силами, представлявшими прогресс.

Гегель отдает себе отчет, что субъективность все же ограничена, что простое моральное убеждение, само «субъективное право», свобода, прожитая внутри, не являются решающими элементами. Субъект конечен, ограничен, он страдает от своей конечности; субъективная воля «еще не... тождественна с понятием воли...» [1] Другими словами, индивидуальное сознание стремится к объективированию. Однако теперь Гегель соскальзывает на путь субъективистского толкования императива: под предлогом, что в индивидуальном сознании имеется чувство неудовлетворенности, пока оно (сознание) не отождествилось с общими целями — «...моральная точка зрения есть стадия *отношения* и *долженствования* или *требования*» [2].

Однако этическая категория императива не является категорией индивидуального сознания. Императивный характер этических норм определяет объективные исторические условия, политические требования того или иного класса в кон-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 129.
[2] Там же.

кретных условиях места и времени, а не то, что сознание *одного* индивида стремится к нормам. Этические усилия и стремления к объективированию являются субъективным аспектом, исторически и социально определенным субъективным резонансом императива.

Как мы пытались показать при анализе «Феноменологии духа», диалектика духовного объективирования является одним из положительных результатов просветительских тенденций и диалектического мышления первого периода деятельности Гегеля. Хотя в этот период отсутствовало научное, материалистическое разрешение проблемы объективирования, социально-историческое объяснение норм и анализ ценностей, но была попытка диалектического анализа с прогрессивных демократических позиций феномена объективирования. Однако во второй период теория объективирования имеет реакционное содержание: «всеобщая воля» есть абсолютистское государство и абсолютистское право. Итак, если Гегель даже возвращается иногда спорадически и абстрактно к теме объективирования, то теперь его намерением является продолжать апологию прусского государства как выражения свободы. Гегель отправляется от положения о том, что мораль — это что-то большее, чем право, высший момент или высшая ступень. Но это положение, как и положение об объективировании, ничем теперь не прикрыто — теория не соответствует практике. В этике теория морального объективирования должна иметь политическое, прогрессивное содержание. Но объективной основой ценностей может быть только класс, представляющий социальный прогресс. По мере того как немецкая буржуазия подчинялась абсолютистскому режиму и угодливо одобряла феодальные порядки и нравы, ее идеологи не могли иметь морального авторитета при теоретизировании о ценностях. Теперь объективирование на практике стало одобрением и согласием с *бесценностью, теория* объективирования становилась

практически пропагандой реакционной морали. Поэтому терминологические и чаще всего схоластические различия, которые Гегель делает для понятий «намерение», «действие», «моральное сознание» и т. п., как и принципиально удачный анализ основных категорий *добра* и *зла,* страдают от этого глубокого внутреннего противоречия: подчинения их господствующей морали. Питательной средой этических просветительских идей Гегеля, несмотря на их ограниченность, служили антифеодальные выступления, глубокое брожение умов по вопросу практического осуществления гуманизма. Теперь элементы положительной диалектики во фрагментарных характеристиках некоторых аспектов феномена этики затемнены скрытой целью, сплошной апологетикой «Философии права».

Подобных диалектических элементов немного, они являются отголосками глубокого анализа диалектики объективирования «Феноменологии духа» и других ранних произведений. Гегель показывает, например, что моральный поступок (Handlung) относит субъективную волю к реальному состоянию, к императиву и воле других; это начало описания действительной картины этических проявлений.

Намерение также определено в духе анализа объективирования; оно является обособлением или выходом за пределы частных целей. Намерение стремится к всеобщим целям, которые не исключают, а предполагают личное удовлетворение: «...люди отдают свою деятельность тому, чем они интересуются или должны интересоваться» [1]. Или: «Так как и *субъективное* удовлетворение самого индивидуума (сюда входит также и получение им признания — честь, слава) тоже содержится в осуществлении целей, *в себе и для себя значимых,* то является пустым утверждением абстрактного рассудка как требование, чтобы мы признали, что являются желаемыми и достигаемыми лишь этого

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 142.

рода цели, так и воззрение, будто субъективные и объективные цели взаимно исключают друг друга в волении»[1]. Человек может одновременно добиваться добра для себя и для всех; личный поступок, хотя он и является чем-то непосредственным, может стать средством для достижения цели, которая выходит за пределы узких индивидуальных интересов. Но и цель, указывает Гегель, не освящает средства; дурные поступки не прощаются из-за, возможно, лежавших в их основе добрых намерений. Человека нельзя судить по его намерениям, а только по его действиям. Последние выражают волю, намерения, качество сознания. Вопрос об оценке намерений и действий Гегель разрешает здесь в реалистическом духе, в то время как религиозная этика делала ударение на моральные намерения. Одновременно он правильно указывает, что не всегда успех является признаком качества поступка.

В одном месте, в § 124, Гегель приблизился к историческому объяснению индивидуализма, считая его присущим новой эпохе, в противоположность античной эпохе. Гегель охарактеризовал «новую эпоху», по сути дела буржуазную мораль и право, как эпоху индивидуализма, но он ошибочно приписал индивидуализм христианству, а также ошибочно считал, что античная мораль была лишена индивидуализма. Чего действительно не знали люди античной эпохи, так это лозунга индивидуальной *свободы,* который появился только в связи с требованиями буржуазии в ее борьбе против феодализма.

К анализу категории морального сознания (Gewissen) и добра Гегель добавляет новые, полные глубокого содержания страницы, дополняющие анализ объективирования «Феноменологии духа», но, как мы уже отмечали, не имеющие реального прикрытия, подчиненные не просветительской морали, а апологии государства и реакционной морали.

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 143.

Определение, которое Гегель дает добру, этой высшей этической категории, является диалектическим, но действительным только для морали, выражающей социальный прогресс: «синтез индивидуальной и общественной воли». В этом смысле понимали добро как французские, так и русские и немецкие материалисты и просветители XVIII века. «Добро, следовательно, как необходимость быть действительным посредством особенной воли и вместе с тем как субстанция последней обладает *абсолютным правом* при столкновении с абстрактным правом собственности и особыми целями блага. Каждый из этих моментов, поскольку его отличают от добра, имеет силу лишь постольку, поскольку он ему соответствует и подчинен» [1].

Просветительская мораль в той мере, в какой она отражает демократический подъем, но не отменяет интересы буржуазии, заключает в себе общественное добро. В ее «восторженном» аспекте, который воспроизводит цитата Гегеля, собственность подчинена общественному добру. Но, как показала история, буржуазия нисколько не согласилась пожертвовать своими интересами из-за любви к народным массам. Если этой фразе еще могли поверить, когда она служила символом кантовского идеала, то в устах Гегеля, закрывавшего глаза на угнетение народных масс в прусском государстве, она могла иметь только лицемерный смысл. Одним словом, все диалектическое и правильное в гегелевском анализе добра не соответствует действительной морали, существовавшей в Германии гегелевского периода, но — как это ни парадоксально — соответствует прогрессивной морали. Только в этой морали «добро есть вообще сущность воли в ее *субстанциональности* и *всеобщности* — оно есть воля в ее истинности» [2].

Гегелевское определение способствовало прекращению метафизических диспутов о том, явля-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 149.
[2] Там же, стр. 150.

ется ли *человек,* как субъект, хорошим или плохим. Гегель показывает, что добро находится не внутри, а вне субъекта, что оно является категорией *объективной,* «субстанциональной», «всеобщей». Человек *становится* хорошим или плохим, поскольку он осуществляет добро или зло. С другой стороны, добро остается абстрактной нереальной категорией, если не осуществляется через людей или людьми. Субъективная воля есть единственное средство осуществления или конкретизации добра, ценностей.

Следовательно, не от индивидуального, субъективного мнения зависят этические нормы; они *объективны* и им безразличны субъективные мнения. «Кто хочет что-нибудь делать в этой действительности, тот именно *этим* подчинился ее законам и признал право объективности» [1]. Субъективный разум не может поколебать нормы. Они не входят в состав привилегий разума. Самое большее, на что способен субъективный разум, — это познавать и сознавать эти нормы.

Все это глубокие диалектические характеристики, но последние действительны для морали с прогрессивным содержанием, потому что даже в период, когда жил Гегель, «субъективность» тех, кто поднимается против феодального режима в России, как Радищев или декабристы, а также тех, кто восставал против буржуазных порядков (в Англии и Франции), нельзя было обвинить в «отклонении» от этических норм, а их надо было рассматривать как первые революционные проявления новой морали. Для Гегеля «объективность» была воплощена в абсолютистском режиме, для выразителей новой морали ценности порождала жизненная потребность, право на жизнь угнетенных масс.

Основным недостатком гегелевской теории объективирования является ее идеалистический характер: объективность норм висит в воздухе, она

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 151.

отделена от класса. Это является большим изъяном также и всех буржуазных этических концепций о ценностях. Они игнорировали или скрывали классовый характер этических ценностей.

Гегель подверг критике кантовское понятие о моральном долге в себе, как абстрактное, неудовлетворительное: долг по отношению к чему или к кому? Моральный долг без содержания, говорит Гегель, ведет к формализму, к «разглагольствованиям о долге ради долга». Больше того, «все неправовые и неморальные способы действия могут, напротив того, быть оправданы, исходя из этого принципа» [1].

Гегель считал, что кантовской максимы о поступке или о взаимном уважении между людьми не было бы достаточно для конкретизации морали. Не обходя идеалистические и метафизические черты в кантовской этике, надо сказать, что принципы долга и взаимного уважения между людьми все же имели просветительский, антифеодальный смысл, на что уже мог теперь претендовать Гегель.

Гегелевская критика содержит рациональное зерно и справедлива тогда, когда она ведется с диалектических позиций, когда она показывает, что моральное сознание не автономно, в себе, а должно быть отнесено к объективным нормам. Кантовское смирение привело к переоценке намерения и чистоты сознания, к самодовольству сознания и безразличию к реальной социальной жизни. Гегель указывает: «Подлинная совесть есть умонастроение волить то, что *в себе и для себя есть добро*. Она обладает поэтому незыблемыми основоположениями, и этими основоположениями являются для нее сами по себе объективные определения и обязанности» [2].

Моральное сознание как таковое не имеет содержания, оно получает его, следовательно, от

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 154.
[2] Там же, стр. 155.

объективных норм. «Но объективная система этих основоположений и обязанностей и соединение с нею субъективного ведения даются лишь точкой зрения нравственности» [1].

Теперь Гегель возобновляет двойную терминологию в области этики («Мораль» и «Нравственность»), которую он ввел еще в «Энциклопедии». «Мораль» — субъективный аспект, сфера морального сознания как такового, *без* отношения ее к нормам, без объективного содержания, только «Нравственность» уже синтез сознания и нормы, субъективного и объективного в этическом плане.

Полемика Гегеля против субъективистской морали, или морали намерения, как это было частично у Канта, или морали романтиков, правильна только в той мере, в какой определяет диалектическое отношение субъективного сознания к нормам, но не своим содержанием, которое эта полемика защищала. Ибо «нравственность», триумф объективности против «субъективности», представлена, как мы видели, абсолютистским государством: «Государство поэтому не может признавать совесть в ее своеобразной форме, т. е. как *субъективное ведение* (Wissen) подобно тому, как в науке не может иметь значение субъективное *мнение, заверение и ссылка на субъективное мнение*» [2].

Осуждение субъективизма, разоблачение беспочвенности субъективной точки зрения как проявления прихоти «оригинальности», эгоизма или анархии полностью оправданы с точки зрения этики, но только тогда, когда *«объективность»* выражает социальный прогресс, совокупность норм класса, находящегося на подъеме. Но «объективность», за которую ратует Гегель, была не чем иным, как идеализированным выражением реакции. В объективных исторических условиях, когда господствующая мораль была реакционной, как

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 156.
[2] Там же.

раз «субъективность», на которую нападает Гегель, то есть любая форма сопротивления и протеста против реакции, *приобретает моральное значение.*

Следовательно, в конечном счете история определяет диалектику объективного и субъективного, она парадоксально превращает «субъективное» в объективное. Действительно, антифеодальный протест вовсе не был «субъективным», он был выражением чаяний народных масс, в то время как «объективность», которую восхваляет Гегель, была ложной объективностью, была совокупностью феодально-буржуазных порядков и норм. Вся гегелевская полемика против «морали» как морали субъективистской и возведение Гегеля в ранг представителя истинной нравственности не имеют никакого объективного основания, так как не опираются на социальный прогресс. Гегель как идеалист не понял, что единственное, действительное и теоретическое оправдание объективированного и подлинно этических ценностей может исходить только от находящегося на подъеме класса. Он очень ясно видел *в теории,* что «категория как добра, так и сознания требует *определений».* Но он не понял, что эти строго необходимые определения может дать только класс, представляющий социальный прогресс. В представлении Гегеля подлинная, объективная нравственность отождествляется с государством. Теория «объективного духа», как и философия в целом, ведут к оправданию прусского государства как вершины всемирной истории, а «философия морали» дает ему этическое оправдание, жалует его лаврами морали.

Начиная с «Энциклопедии», Гегель уверяет, что мораль не может существовать и не имеет смысла вне абсолютистского государства. Субъективное сознание изображается Гегелем как неспособное найти объективный моральный критерий в самом себе, чтобы подчеркнуть роль государства, как единственного авторитета и объективного морального критерия. Это государство — не республикан-

ское, как у Фихте, и ничего не содержит из утопических чаяний героя романа Гёте «Вильгельм Мейстер». А в схеме Гегеля мы обнаруживаем только возвеличивание абсолютистского государства, выражение полного подчинения буржуазии монархии и юнкерству.

Всей третьей части этого произведения, представляющего собой моральную апологию прусского государства, Гегель дает заглавие «Нравственность». Вопрос о государстве трактуется *внутри* этой части произведения. Следовательно, даже самой структурой своей книги Гегель подчеркивает совпадение или тождество между абсолютистским государством и моралью.

Гегель начинает с того, что превозносит феодальные нравы, выдавая их за осуществление свободы. Он уточняет, что они представляют «*...понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания*»[1]. Не вызывает сомнения, что Гегель говорит не о будущем, а о настоящем государстве. Оно воплощает моральную «субстанцию», поднявшуюся над произволом индивидуальных мнений и конкретизированную *«в себе и для сущих законах и учреждениях»*[2]. Порядки и законы реального государства, прусского абсолютистского государства, есть одновременно «Разумность», «Объективное», «Круг необходимости». Нравственные силы есть «моменты» государства, «...управляющие жизнью индивидуумов и имеющие в последних как в своих акциденциях свое представление, выступающий в явлении образ и действительность»[3].

Гегель возводит абсолютистское государство в ранг высшей силы, «...абсолютный, бесконечно более надежный авторитет, бесконечно более прочная сила, чем бытие природы»[4]. По сравнению с «нрав-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 181.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 182.
[4] Там же.

ственными» законами государства законы природы бесконечно слабее, «случайные» и «внешние». Ясно, и Гегель сам об этом говорит, что перед лицом государства индивидуум исчезает, «...исчезли то своеволие и та собственная совесть единичного, которые могли бы иметь самостоятельное наличное бытие и находились бы с ней («нравственной субстанциональностью»,— *К. И. Г.*) в антагонизме...» [1]

Подчеркивая эту гигантскую и подавляющую силу абсолютистского государства, Гегель не забывает, что ее надо представить и в привлекательной форме. Это можно сделать только утверждением, что абсолютистское государство представляет даже самые сокровенные стремления личности и одновременно самые естественные и глубокие стремления народа! Он берет на себя задачу доказать, что абсолютистские законы и порядки «...не суть для субъекта нечто *чуждое,* наоборот, он свидетельствует о них *свидетельством духа* как о *своей собственной сущности,* в них он испытывает чувство *гордости собою...*» [2] Гегель утверждает, что подданный прусского государства отождествляется с деспотической властью полнее, чем верующий с божеством, и что выполнение обязанностей по отношению к этому государству есть истинное духовное освобождение (Befreiung).

Итак, мы подходим к следующему краткому практическому выводу полемики Гегеля против императива Канта и Фихте: подданному прусского государства нет необходимости (по существу, не имел права!) думать о других порядках, другой жизни, других идеалах, кроме тех, которые существуют в нынешней Германии. Гегель выражается точно: «Имманентное и последовательное учение об обязанностях не может быть ничем иным, как развитием *отношений,* которые благодаря идее свободы необходимы и потому *действительны* во всем своем объеме в государстве» [3].

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 187.
[2] Там же, стр. 182.
[3] Там же, стр. 183—184.

Гегель освящает, таким образом, *отношения или действительную обстановку,* заменяя ею любой другой этический императив. Никто ничего больше не может желать, так как сама действительность стала идеалом, нормой и осуществленной ценностью! Что такое или какой смысл еще имеет этическое «старание», добродетель? Добродетель, пишет Гегель, есть не что иное, «как простое соответствие индивидуума обязанностям, диктуемым теми обстоятельствами, в которых он находится» [1].

Для Гегеля уже исчезли всякие следы противоречия между гуманистическими стремлениями и немецкой действительностью, между этическим и действительным, между Sollen und Sein.

Когда в «Феноменологии» «моральная субстанция» или «объективность» сохраняли чисто гуманистический смысл, критика субъективизма имела полное основание, потому что «объективное» представлялось как мир норм, как этический просветительский идеал, как выражение демократической свободы. Гёте, Гердер, Шиллер и сам Гегель ясно понимали, что гуманистический идеал предполагает сочувствие чаяниям народа, дисциплинирование чувствительности, иррационального, индивидуализма, ряд штрихов, необходимых для дисциплины антифеодальной борьбы в общем духовном плане. С этой точки зрения была оправдана критика субъективизма, проводившаяся Фридрихом Шлегелем или Шлейермахером. Они утверждали, что «...именно индивидуальность есть то, что является врожденным и вечным в человеке...», (Фр. Шлегель) или объявляли «внутреннее я» единственным источником ценностей (Шлейермахер) [2].

«Субъективный интерес» можно критиковать только с позиций общественных интересов в демо-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 184.

[2] См. т. I нашей работы, гл. «Немецкий романтизм в литературе».

кратическом духе. Однако в «Философии права» вместо критики субъективизма и эгоизма есть открытое осуждение *законных* интересов и стремлений гражданина, поскольку они угрожают спокойствию абсолютного монарха и его политическому режиму. Теперь «объективность» уже не туманная просветительская форма, подразумевавшая демократический строй, а абсолютистское государство, и борьба против «партикулярности» продиктована реакционными директивами Священного союза, преследовавшего при помощи широкой шпионской сети любое проявление демократических тенденций.

Вместе с Гёте и другими представителями гуманизма того времени Гегель в первый период своей деятельности критиковал субъективизм за отсутствие здравого смысла, отрыв от общественных интересов, за позорное замыкание индивида в себе, за враждебную и вредную обществу позицию. По мере того как индивидуум сливается с интересами общества, завершается его становление как личности. В принципе Гёте, как и автор «Феноменологии духа», не видит антагонистического противоречия между индивидуумом и обществом.

В «Энциклопедии» сжато, а в «Философии права» более обстоятельно Гегель пишет по этому вопросу, изменяя свое отношение; он устанавливает это противоречие, которое можно разрешить только путем отказа индивидуума от самого себя в пользу *государства*. Индивидуальные интересы, жизненные интересы граждан, должны исчезнуть; они поглощены потоком «моральной субстанции», которая уже является не народом, а абсолютистским государством. Естественно, что эта отмена индивидуальных прав проводится, как мы уже видели, по пути апологии государства и не всегда при помощи грубых формул. Семья и «гражданское общество» входят в сферу государства, допущены, как низшие ступени «морального духа», который находит свое высшее проявление в государстве. Лицемерный характер этого приема явно

виден в гегелевской теории о семье и о гражданском обществе как «системе интересов». По существу здесь речь идет вовсе не о действительных интересах подданных монарха, ибо, пишет Маркс, «законы» и «интересы» семьи и общества должны в случае столкновения уступить «законам» и «интересам государства» [1].

Включение вопроса о семье в «Философию права» не имеет никакой социологической, юридической или этической ценности. Гегель развивает мелкобуржуазные банальности о семье под тройным аспектом брака, семейного имущества и задачи воспитания детей.

Гегель одухотворяет, идеализирует буржуазный брак и семью; он считает, что рассматривать брак через призму некоего контракта является унижением для брака. Брак — это только «духовная связь», и в этом и заключается его «религиозный» характер.

Как говорит Энгельс: «В протестантских странах» «молодому человеку из буржуазной среды, по общему правилу, представляется большая или меньшая свобода в выборе жены из своего класса; поэтому для заключения брака может служить поводом некоторая степень любви, как это, приличия ради, постоянно и предполагается в духе протестантского лицемерия» [2] либо у католиков, либо у протестантов любовь и «духовная связь» не могут скрыть существенного факта, подчеркнутого Энгельсом. «Но и в том и в другом случае брак обусловливается классовым положением сторон и поэтому всегда бывает браком по расчету» [3].

Впрочем, сам Гегель признал в заметках на полях книги практический характер, материальную основу буржуазного брака, говоря о «совпадении интересов и целей» [4]. Что касается женщины, то

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 222.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, стр. 52.
[3] Там же, стр. 53.
[4] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 420.

наряду с дифирамбами духовной сущности женщины в заметках на полях книги мы встречаем краткие, но очень знаменательные характеристики: «Женщина — детская натура — непоследовательна — капризы, произвол — у мужчин, принципы», или *«Положение* женщины — домашняя хозяйка...» [1] В итоге в примечаниях к § 180 мы читаем: «Жена служит для пользы мужа и для продолжения семьи; когда муж умирает, она теряет свое значение, ее положение — зависит от милости ее сыновей...» [2]

Именно эти заметки, а не идеализированная лицемерная фразеология, обобщают и отражают действительное положение женщины в абсолютистской Германии, как и в других более «развитых» странах.

«Гражданское общество» является фальсифицированным описанием классовых отношений. Помимо того факта, что общество, по Гегелю, происходит от семьи, что, согласно его пониманию, оно — результат развития семьи, «диалектика» гражданского общества имеет значение перехода к государству как к высшей ступени морали. Гегель включает в теорию «гражданского общества» экономический фактор, чтобы придать реалистическую окраску моральной теории государства. Одновременно было введено понятие «системы интересов» или материальных потребностей, чтобы разрешить постоянную задачу буржуазных юристов и политиканов, актуальную и на сегодняшний день: показать, что эта «система интересов», то есть буржуазный строй представляет интересы «всех», что он является выражением «разумного» и «гуманистического» удовлетворения потребностей «всех».

Гегель утверждает, что в «гражданском обществе» «...себялюбивая цель, обусловленная в своем осуществлении всеобщностью, обосновывает

---

[1] H e g e l, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 423.
[2] Там же, стр. 430.

систему всесторонней зависимости, так что пропитание и благо единичного лица и его правовое существование переплетены с пропитанием, благом и правом всех, основаны на них и лишь в этой связи действительны и обеспечены»[1]. Эта демагогия была и является основой буржуазного общества; их проповедуют всюду, начиная с предвыборной речи и кончая трактатом о праве, чтобы скрыть экономическое, политическое и юридическое неравенство в капиталистических странах, чтобы убедить пролетариат в том, что эксплуатация естественна, «разумна», а капитал так же «органически» необходим, как и рабочий класс. Гегель является одним из первых идеологов буржуазии, активно превозносивших право. У него в отличие от идеологов, восхваляющих буржуазную демократию, мы видим апологию полуфеодального государства и права. И это не мешает ему утверждать, что гражданское общество обеспечивает «право развития во всех направлениях...»

Гегель не игнорирует того факта, что в этом «разумном» обществе существуют экономические и социальные противоречия: «Гражданское общество представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколько и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения»[2]. А кто в этом виноват? Гегель отвечает, что по крайней мере для «старых» государств виной является «автономное развитие партикулярности...», то есть индивидуума! Потребности и права человека составляют «...момент, который проявляется в античных государствах как наступающая порча нравов и последняя причина гибели этих государств»[3].

В «Феноменологии духа» и в «Философии истории» Гегель вскрывает отрицательную сторону

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 212.
[2] Там же, стр. 213.
[3] Там же.

индивидуализма в эллинистической этике и культуре. На этот раз он считает индивидуализм *причиной* разложения античного общества. Он игнорирует классовую борьбу, которая расколола единство античного общества, и находит, что только индивидуализм был причиной его упадка. Под маской борьбы против субъективизма Гегель предостерегает от опасности, которой чревата борьба граждан за свои права. Таким образом вскрывается, что «системы интересов» необходимы для защиты интересов господствующих классов от интересов угнетенных. Теория *морального* объективирования используется для проповеди подавления личных интересов, в пользу абсолютистского государства, которое воплощает всеобщее. Этот вольный или невольный отказ от личных интересов изображается привлекательно и демагогически, как «освобождение от субъективности». Все же Гегель проговаривается, высказав красноречивое признание, которое бросает истинный свет на мнимое этическое «объективирование», до которого должен «возвыситься» гражданин. Говоря о значении английской классической политической экономии, Гегель восхваляет ее, как вклад в вопрос о рационализации и обобщении. Открытые английскими экономистами экономические отношения, то есть отношения эксплуатации, являются для Гегеля выражением разумности. «Если, с одной стороны, это познание в сфере потребностей содержащейся в самой природе вещей разумности, лучи которой деятельно проникают в толщу частностей, представляет собою примиряющий момент, то и, наоборот, эта наука есть то поприще, на котором рассудок, исходящий из субъективных целей и моральных мнений изливает свое недовольство и моральную досаду» [1].

Вышеприведенная цитата кажется нам особо знаменательной: она показывает, что критика «морального субъективизма» скрывает по существу

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 217.

ненависть к «рассудку», недовольному экономической действительностью, то есть ненависть к рабочему классу, который именно в то время начинал борьбу против буржуазного общества (луддистское движение, уничтожение машин началось в Англии в 1811 году, а забастовки во Франции происходили между 1820—1830 годами).

Этот отрывок одновременно вскрывает лицемерие буржуазного идеолога, который, *зная* о борьбе рабочего класса, пытается выдать ее за «субъективизм» и продолжает проповедовать ложь о всеобщем «равенстве» всех в буржуазном обществе.

Гегель заверяет нас, что при посредстве труда *взаимно* удовлетворяются интересы предпринимателей и рабочих. Он один из первых буржуазных философов, которые восприняли и разработали положение буржуазных экономистов о необходимости капитала и о «труде» предпринимателей. Гегель говорит об «умении» предпринимателей; он пишет: «Но *возможность принять участие* во всеобщем имуществе, *особенное имущество, обусловлена* частью непосредственной собственной основой (капиталом), частью умениями, которые сами в свою очередь обусловлены первым»[1]. Капитал, умение и неравенство способностей — вот основа общества в концепции Гегеля, объяснение экономического неравенства среди людей. В то время как разница, относящаяся к капиталу и умению, предназначена объяснить различие в имущественном положении капиталистов, «принцип естественного неравенства» введен для «объяснения» экономического неравенства между эксплуататорами и эксплуатируемыми. Последнее стало классической темой буржуазных экономистов и социологов в демонстрации правоты и невиновности капитала и капиталистов. Гегель преднамеренно становится на позиции защиты капиталистической эксплуатации, так как он пишет, что «противопоставление

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 223.

требования *равенства* есть черта пустого рассудка, который принимает эту свою абстракцию и свое *долженствование* за реальное и разумное» [1]. Оппозиция ясная и вполне красноречивая: социалистические требования представляют «пустой рассудок», в то время как защита капитала являет «разум».

В феодальной Германии капитализм, находившийся только в процессе формирования, переплетался с феодальными отношениями. Гегель должен был защищать очень робко, выражая интересы буржуазии, капитал, но в то же время восхвалять феодальные касты и сословия, в первую очередь юнкеров. Поэтому он берется за рациональное оправдание социальных сословий. Юнкеры, крупные помещики, являются «субстанциональным» сословием. Гегель оправдывает его существование, считая его основой и даже началом общества. Таким образом, земельная собственность получает оправдание и *исторически* облагораживается. Возникновение частной собственности превозносится Гегелем как «ясность частного права», которое положило конец «кочевой жизни дикарей».

Как показали Маркс и Энгельс, возникновение частной собственности предопределило экономическое неравенство, появление классов, эксплуатацию и угнетение. Для Гегеля, который включился в число философов, прославляющих частную собственность, частная собственность означает «обеспечение, упрочение, продолжительность удовлетворения потребностей», «...а все эти черты, которые мы ближайшим образом замечаем в этих учреждениях, суть не что иное, как формы всеобщности и образований, которыми проявляет себя в этих предметах разумность, абсолютная окончательная цель» [2].

Вот, следовательно, новый источник гегелевской категории всеобщего: частная собственность.

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 224.
[2] Там же, стр. 225.

Искажая диалектику, Гегель отождествляет, как мы видели, появление частной собственности с нормами (всеобщим, das Allgemeine) и оправдание прусских помещиков с «конечной целью» истории!

Другая каста, вызывающая восхищение и признательность Гегеля,— это каста бюрократов; Гегель называет ее эвфемистически «всеобщей кастой», которая занимается «всеобщими интересами». Эта каста тупоголовых и угодливых чиновников, послушных орудий абсолютного монарха, приобретает ореол неких мучеников, которые жертвуют собой на благо народа. Гегель считает, что они должны быть освобождены от какой-либо другой работы, что они не должны знать забот.

Оправдание и прославление Гегелем бюрократии является отчетливым проявлением слабости немецкой буржуазии. Ибо, как документально доказал Энгельс, «бюрократия была создана для того, чтобы управлять мелкими буржуа и крестьянами»[1]. Разбросанные по городкам и селам, поглощенные своими интересами, будучи не в состоянии сами управлять, эти классы нуждались в опеке бюрократии, которая хотя бы избавляла их от разорения из-за судебных процессов, улаживая их конфликты административным путем. «Но бюрократия, в которой нуждаются мелкие буржуа, вскоре становится невыносимыми оковами для буржуа»[2]. Развитие промышленности потребовало устранения бюрократии; у буржуазии появилась потребность непосредственно руководить государственной администрацией и контролировать законодательство.

«Подчинение таможенной системы и бюрократии интересам промышленной буржуазии — вот те две меры, в проведении которых буржуазия заинтересована самым непосредственным образом»[3].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 56.
[2] Там же, стр. 57.
[3] Там же, стр. 58.

Естественно, что на этом не кончались политико-экономические цели буржуазии; она должна была пересмотреть всю административную, законодательную и юридическую систему Германии в антифеодальном духе, в духе классовых интересов буржуазии. Мелкая буржуазия, например, могла доверить знати земельное законодательство, так как ее это не задевало, в то время как интересы буржуазии требовали образования класса капиталистов, требовали свободной продажи и свободного обращения земельной собственности.

Как защитник бюрократии, Гегель выражал угодничество и бессилие буржуазии по отношению к знати.

Деление на сословия естественно и необходимо, заявляет Гегель; каждый индивидуум должен состоять в том или ином сословии, так как только этим включением он может получить признание своего гражданского существования. По мнению Гегеля, только мятежное юношество воображает, что кто-либо может избежать системы сословий. Концепцию, которая противопоставляет государственной доктрине человека как человека, он называет «космополитизмом». Подчинение порядкам абсолютистского государства — превыше гуманизма, так заявляет бывший гуманист Гегель.

Перейдя к анализу законодательства, Гегель вновь проявляет себя как формалист. Его интересует не социальное *содержание* законов, а восхваление их, как выражение государства, всеобщего. По мнению Гегеля, единственная обязанность государств и их руководителей состоит в том, чтобы сделать законы *известными.* По существу это означает, как видно дальше, что простая публикация законов освящает несправедливость и неравенство. Ибо Гегель пишет: «Так как собственность и личность в гражданском обществе пользуются признанием закона и имеют значимость, то *преступление* теперь уже не есть только поражение *субъективно-бесконечного,* а есть поражение *всеобщего* дела,

обладающего в себе прочным и крепким существованием»[1].

Это говорит об очень ясной *самооценке* значения буржуазного права: посягательство на собственность владельца *X* или *Y* опасно для буржуазного общества не потому, что наносится ущерб *X* или *Y*, а потому, что это является посягательством на сами *принципы* буржуазного строя.

В полемике с Галлером, представителем *открытой* реакции, Гегель выступает как представитель *скрытой* реакции, которая ощущает потребность рационального, философского оправдания эксплуатации. Гегель по сути дела указывает, что нехорошо и даже неразумно называть вещи своими именами, что не следует показывать, как это делал Галлер, что в основе законодательства находится произвол господствующего класса, а надо преподносить законодательство как разумное и необходимое!

Можно было бы сказать, что Гегель дал образец юридической демагогии, к которой буржуазная «философия» права по существу почти ничего не прибавила за последние сто лет. Все анализы и аргументы гегелевской теории государства и права сводятся к демонстрации *всеобщего* характера государства и права, к их апологии как идеальных, моральных сущностей, стоящих *над* частными интересами, следовательно, над классами. Смысл представления государства как сущности состоит именно в утаивании того, что оно является орудием господствующего класса, а также для оправдания его как *нейтральной* силы, которая представляет «всеобщий интерес», которому должен подчиняться *каждый* гражданин. Одновременно, как мы уже видели (но надо напомнить, что в работе Гегеля это является неизменным лейтмотивом), государство изображено как моральная сила, как высшая этическая или основная ценность. «Государство

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 239.

есть действительность нравственной идеи,— нравственный дух как явная, самой себе ясная, субстанциональная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает»[1]. Государство определяется также как «свобода» и «нравы». Итак, оно концентрирует все добродетели, все ценности народа, ибо Гегель настойчиво старается доказать, что абсолютистское государство в максимальной, идеальной форме выражает то, что чувствует и желает *народ*. Это положение он «доказывает», пользуясь снова теорией «объективного духа». Ныне эта теория содействует апологии реакционного государства, как надклассовой сущности. Отправляясь от истинного положения, что мораль — как и другие формы «объективного духа» — не является субъективным явлением, не зависит произвольно от того или другого индивида, Гегель по существу переходит к доказательству реакционного положения о надклассовом характере форм общественного сознания, подразумевая под этим государство и право.

Буржуазные философы, дающие хвалебное изложение гегелевской теории государства, не хотят замечать, как Гегель сам вскрывает факты, вступающие в противоречие с его собственной теорией. Это мы обнаруживаем на тех страницах, где Гегель, занимаясь доказательством необходимости и разумности полиции и ремесленных корпораций, наталкивается на экономическое неравенство между богатыми и бедными. Хотя он и пытается убедить читателя, что государство (абсолютистское или буржуазное) «...занимает у бедных место семьи...», заботясь о них путем благотворительности, устройства приютов для сирот, ночлежных домов, домов для престарелых, моральными советами, Гегель вынужден все же признать, что, «когда гражданское общество действует беспрепятственно, его *народонаселение и промышленность* растут». В подобном обществе имеет место, с одной

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 263.

стороны, «накопление богатства», а с другой стороны, «...*отрозненность и ограниченность* особенного труда, а следовательно, *зависимость и бедственность* положения прикрепленного к этому труду класса...»[1]. Далее, Гегель признает «опускание жизни массы людей ниже уровня некоторого известного существования...»[2] Гегель даже признает, что эта масса, которую он называет Pöbel (чернь), «облегчает вместе с тем концентрацию чрезмерных богатств в немногих руках»[3].

Таким образом, теория идеального единства государства разрушена самим ее автором; гармоническое слияние всех граждан в единое «всеобщее благо» становится невозможным — для тех, кто хотя бы допускает существование этих фактов. Но Гегель преследует другие, более злободневные цели. Поэтому он делает вид, что не замечает, что единство его искусственного государства находится в опасности, хотя он не находит какого-либо решения для задетого им вопроса: экономического и социального антагонизма.

«Решением» вопроса могло бы быть то, что богатые будут больше подавать милостыню, но даже и это Гегелю кажется неприемлемым, ибо «...при *чрезмерном богатстве* гражданское общество не *достаточно богато,* т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновением черни»[4](!). И этот возмутительный § 245 после оправдания эксплуатации в итоге требует предоставить «чернь» самой себе — пусть-де распутывается сама как может, пусть-де просит милостыню, как это делается в Англии: «...предоставление бедных их судьбе и предоставление им возможности добывать средства к существованию открытым нищенством»[5].

Оставив заботу о «черни», Гегель переходит к

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 263.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 255.
[5] Там же.

вопросу о сбыте товаров. Для этого буржуазное общество должно выйти за пределы Европы. Гегель оправдывает таким образом колониализм, представляя его как явление диалектическое, необходимое, к которому буржуазию «вынуждают» условия. Эта необходимость служит буржуазии для присвоения себе новой «славы», потому что посредством колонизации она «...доставляет себе тем самым нового потребителя и новое поприще для приложения своего труда» [1].

Подобные выдержки ясно показывают, что вопреки притворному невежеству буржуазных истолкователей теоретик надклассового государства занял вполне определенную позицию в вопросе классовой борьбы. Гегель был против пролетариата, против социализма, против революции.

То, что в теории государства скрывается экономический и социальный антагонизм, вытекает и из § 258, в котором он настаивает, чтобы паче чаяния не *отождествлять государства с гражданским обществом.* Стало быть, государство стоит «над» социальными противоречиями, каждый индивидуум (по существу, эксплуатируемые массы) должен *забыть* о собственных «ограниченных» интересах и подчиниться государству. Из этой идеалистической и реакционной теории государства следует, что государство не совпадает с обществом, что оно «выше» экономических, политических и правовых отношений, как будто бы государство могло иметь другое содержание! Освобождение понятия государства от конкретного содержания было совершенно необходимо Гегелю, чтобы убедить немецких граждан в «высшем», «идеальном» характере прусского государства. Поэтому Гегель отказывается даже от самой малой дозы диалектики в вопросе государства, упорно возражает против конкретных *исторических* исследований государства: «...каково есть или было *историческое* происхождение государства вообще

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 257.

или, вернее, каждого особого государства... этот вопрос не имеет отношения к идее государства... Философское рассмотрение должно заниматься лишь внутренней стороной всего этого, *мыслимым понятием*»[1]. «Мыслимое понятие» есть спасение идеалистов, которые бегут от фактов, от досадной исторической действительности; одновременно оно бросает яркий свет на гегелевский идеализм, на политические мотивы, вызвавшие провозглашение Идеи как сущности явлений.

В «логическом» исследовании государства Гегель полагает, что может найти точки сближения с Руссо. Однако теория общественного договора — в этом отдает себе отчет и Гегель — была направлена *против* абсолютистского государства, и как прямое следствие «...вытекают дальнейшие лишь рассудочные выводы, разрушающие в себе и для себя сущее божественное,— его абсолютный авторитет и величие»[2]. Ясно, что под этой абстрактной терминологией подразумевается старая французская монархия и революция, которая ее уничтожила. Следовательно, Гегель открыто выступает как защитник абсолютной монархии Франции, которую он называет «истинно великим государством» и падение которой его возмущает. Гегель критикует теорию Руссо, называя ее «мнимо разумной»; «истинно» разумная теория государства есть его собственная, так как он не обращается к «историческим» мотивировкам, а «логически» доказывает, что абсолютистское государство носит разумный и моральный характер.

Молодой Маркс заметил и убедительно показал, как Гегель подчинил логику доказательству разумной необходимости прусского государства. Действительно, чем больше Гегель приближается к цели философии права — прославления прусского государства и прусского монарха,— тем беспощаднее насилует он логику Идеи, чтобы поста-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 264.
[2] Там же, стр. 265.

вить ее на службу прусской монархии. Гегель заменяет авторитетное и теологическое оправдание оправданием логическим, и это, ему кажется, выявляет его заслуги по сравнению с Галлером. Однако немецкая буржуазия не может позволить себе даже этого шага (по существу не имеющего значения). Как мы уже видели — и увидим более полно в анализе «философии религии»,— Гегель как выразитель немецкой буржуазии не может отказаться от религии и довольствуется тем, что придает ей разумную окраску. Наступил момент, когда в рамках теории государства Гегель показывает, что абсолютистское или буржуазное государство далеко от того, чтобы быть только «внешней необходимостью» по отношению к гражданам, «...оно есть их *имманентная* цель, и его сила заключается в единстве его всеобщей окончательной цели и особого интереса индивидуумов, в том, что они постольку имеют *обязанности* по отношению к нему, поскольку они вместе с тем обладают правами»[1]. Гегель не отказывается от демагогического маневра представить государство как выражение интересов граждан: «Поистине, особый интерес не должен быть отстранен и тем паче не должен быть подавлен, а должен быть приведен в согласие со всеобщим, благодаря чему сохраняется и он сам и всеобщее»[2]. Однако Гегель сам признал наличие экономических и социальных противоречий, и в качестве разрешения этих противоречий он предложил бедноте милосердие общества. Чувствуя, что, если оставить государство в сфере светской, реальной, в сфере управления материальными интересами, в любое время может взбунтоваться «пустой рассудок», Гегель спешит перенести государство в сферу идеального и божественного. Первая операция состоит в том, что Гегель представляет государство в новом моральном аспекте: государственный строй объявлен «соединением

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 271.
[2] Там же, стр. 272—273.

свободы и необходимости» (§ 265), а патриотизм— в признании государства как выражения идеи, в признании различных властей государства (законодательной, исполнительной и т. п.) как дифференцированных моментов идеи.

Гегель превращает государство в логико-мистическую сущность, в своего рода логическое божество. Государство *знает,* чего оно хочет, оно есть «дух, который знает, что ему нужно», согласно определенным принципам». Государство есть божественная воля как наличный дух, развертывающийся в действительный образ и действительную *организацию некоего мира»* [1].

Как пишет Маркс, «суверенитет, составляющий сущность государства, рассматривается здесь сперва как самостоятельное существо, он превращён здесь в предмет. Потом, разумеется, это объективное должно, в свою очередь, стать субъектом. Но этот субъект представляется тогда как самовоплощение суверенитета» [2].

Все мастерство диалектика настойчиво подчиняется сперва отождествлению государства с Идеей, затем отождествлению Идеи с божеством и наконец антропоморфизации Идеи и божества в монархе. Гегель показывает свои «диалектические» способности и при рассуждениях, которые он приводит для доказательства того, что государство не должно быть подчинено религии, но что одновременно государство не может отказаться от религии. Под видимостью некоторой неприязни к церкви и религии развивается положение об их взаимной поддержке. Гегель требует от церкви подчинения государственным законам, довольствуясь, однако, «субъективной свободой самосознания».

В определенный момент может показаться, что между церковью и государством неизбежно должно произойти столкновение, поскольку и государство хочет распространить свою власть на моральную

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 280.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 245.

жизнь, а церковь по традиции относится пренебрежительно ко всему светскому и преходящему. Как раз для устранения этого противоречия появляется философ, который примиряет их: «Именно философское понимание познает, что церковь и государство не противоположны друг другу в отношении *содержания* истины и разумности, а отличаются друг от друга по форме»[1]. Государство, таким образом, призывает религию или разум примириться с верой: Идея сольется с богом, а понятие предстанет в образе монарха!

В § 272 Гегель старается показать, что принцип разделения государственной власти есть не что иное, как самоопределение понятия: «Лишь *самоопределение* понятия внутри себя, а не какие-нибудь другие цели и соображения пользы, представляет собою абсолютный источник различенных властей...»[2]

Чтобы не подумали, что монархия означает деспотизм, сам Гегель показывает, что монархию от деспотизма отличает тот факт, что монархия *конституционна.* Простое существование конституции в прусской монархии должно было устранить любой намек относительно ее деспотического содержания. Итак, конституционная форма спасает абсолютистское содержание. Хотя для того времени идея конституционной монархии была прогрессивной, но Гегель подчинил ее интересам монархии.

Разоблачая гегелевскую софистику, которой был приукрашен монарх, Маркс писал: «не является ли иллюзией суверенитет, который якобы сосредоточивается в монархе? Суверенитет монарха или народа,— вот в чём вопрос!»[3].

Как угодливый чиновник прусской монархии Гегель выражал всю ненависть к суверенитету народа, утверждая, что это понятие «...принадлежит к разряду тех путаных мыслей, в основании которых

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 286.
[2] Там же, стр. 294.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 250.

лежит несчастное (Wüste) представление о народе»[1]. Бывший поклонник французской революции теперь утверждает, что народ без монарха — это «бесформенная масса»[2].

Гегель настолько сливается с рядовым придворным, что не чувствует потребности как-то доказать превосходство монарха и необходимость его вследствие каких-то свойственных ему *качеств*. Он только *утверждает* это превосходство, которым король владеет по наследству только потому, что родился от королевской четы. Издеваясь над угодничеством Гегеля, молодой Маркс писал: «Суверенитет, монархическое достоинство, нужно было бы тогда считать чем-то таким, что даётся рождением». «Рождение определяло бы качество монарха, как оно определяет качество скота»[3].

Маркс пишет, что единственное доказательство, которое удалось привести Гегелю в оправдание наследственной монархии, — это *«случайность воли,* произвол и *случайность природы,* рождение, — стало быть, *его величество случай»*[4]. Незначительный и противоречивый результат для того, кто задался целью доказать *необходимость и разумность* государства!

Читателю, возможно, любопытно узнать, как выглядит конкретный образец — Фридрих-Вильгельм III (1797—1840), с которого Гегель нарисовал идеальный портрет монарха, воплощавшего Разум. Энгельс оставил нам язвительный портрет гротескной личности, которая осуществляла гегелевскую идею: «Пруссией в то время управлял Фридрих-Вильгельм III, прозванный «Справедливым», один из величайших олухов, когда-либо служивших украшением престола. Рождённый быть капралом и проверять, в порядке ли пуговицы у солдат, холодный развратник и в то же вре-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 305.
[2] Там же.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 256.
[4] Там же, стр. 259.

мя проповедник морали, неспособный говорить иначе, как в неопределённом наклонении, превзойдённый в искусстве писать приказы только своим сыном, он знал всего лишь два чувства: страх и капральскую заносчивость»[1].

Ниже, при анализе королевской власти, Гегель без колебания считает наследственную монархию «...одним из позднейших результатов истории, имеющим наиболее важное значение для публичной свободы и разумного государственного строя...»[2] Однако рациональный лоск здания «конституционной» монархии не может скрыть произвола, деспотизма монарха. Желая возможно выше превознести монарха, от которого зависел он сам, Гегель сравнивал его со старыми феодальными монархами и утверждал, что современный монарх опирается на «любовь народа», того самого народа (небольшое противоречие!), которого он называет «бесформенной массой». Гегель ничем не мог доказать превосходство прусской монархии 1820 года по сравнению с феодальной монархией. Он только выдал «философское свидетельство» старому содержанию.

Переходя к анализу правительственной власти, Гегель, как подчеркивает Маркс, снова роняет признание, что «...гражданское общество является полем борьбы индивидуального частного интереса, борьбы всех против всех...»[3] Однако признание этого противоречия не влечет за собой никакого следствия. «Гражданскому обществу» предлагается в качестве утешения «самоуправление» через корпорации. Эти корпорации, пишет Маркс, являются «бюрократией гражданского общества». В прусском государстве, с которого Гегель копирует «философский» анализ правительственной власти, «Бюрократия считает самоё себя конечной целью государства»[4]. Поскольку бюрократия пре-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 567—568.
[2] Гегель, Соч., т. VII, стр. 313.
[3] Там же, стр. 314.
[4] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 271.

вращает свои цели в форму, она повсюду вступает в конфликт с действительными целями.

Как писал Маркс, бюрократия является триумфом формализма, является властью формы, направленной против интересов народа; бюрократ, взятый отдельно,— это охотник за должностями. «Упразднение бюрократии возможно лишь при том условии, что всеобщий интерес становится особым интересом *в действительности*, а не только — как у Гегеля — в мысли, в *абстракции;* это, в свою очередь, возможно лишь при том условии, что *особый* интерес становится в действительности *всеобщим*»[1]. Как ни старался Гегель превозносить прусскую бюрократию как олицетворение справедливости и объективности, он не смог скрыть того факта, что в рамках классового общества правительственная власть *противопоставлена* гражданскому обществу. Поэтому в § 295, чтобы предупредить подобное возражение, он приводит смехотворное заверение, что управляемые защищены от всякого злоупотребления властью благодаря... иерархии чиновников! Как будто бы контроль и наказания за злоупотребления не зависят также от личных связей внутри касты бюрократов, выступающей солидарно против интересов граждан!

Переходя к анализу законодательной власти, Гегель считает, что она имеет две стороны: права и обязанности граждан. Однако о правах у него мы ничего не находим, зато он настаивает на обязанностях граждан, которые сводятся к *уплате налогов*. Разбирая факторы, способствующие разработке законов, Гегель пользуется случаем для нового антидемократического выпада. Народ («многие») не имеет этого призвания; по мнению Гегеля, он является той частью, *«которая не знает, чего она хочет»*[2]. Итак, глубокое понимание, необхо-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 273.

[2] Гегель, Соч., т. VII, стр. 324. Подобную формулировку мы уже встречали в исследованиях о дебатах в Вюртембергском законодательном собрании. См. настоящий том, стр. 48 и далее.

димое для разработки законов, можно признать только за бюрократической верхушкой, заявляет Гегель. Она способна сделать свое дело без консультации с народом.

Подобные циничные утверждения, встречающиеся время от времени в произведениях Гегеля, наиболее полно раскрывают демагогию положений о «всеобщем интересе». Как идеолог класса, который демократические цели принес в жертву абсолютизму, Гегель отказывается от всякого народного интереса. Он передает решение народных интересов бюрократии, исполнительному орудию абсолютного монарха. Размахивание же лозунгом «конституционализма», этого антидемократического государства, является признанием *боязни* масс.

Как пишет Маркс, «*Сословный* элемент есть *санкционированная, узаконенная ложь* конституционных государств: *государство* является-де *интересом народа,* или *народ—интересом государства*»[1].

Сами произведения Гегеля доказывают, что конституционное государство есть обман. Ибо апологет этого государства, который, не веря по существу ни во что другое, кроме монарха и его слуг, но желая сохранить демократические «формы», нуждается в конституционной ширме. Но что, по существу, он сам, как и все буржуазные идеологи, считают конституцию только ширмой, доказывает выражение нескрываемого презрения к народу. Гегель издевается над депутатами, избранниками народа, утверждая, что мнение, будто они разбираются в государственных делах и знают, в чем нуждается народ, является предрассудком. По существу, говорит Гегель, «...народ, поскольку это слово обозначает особенную часть членов государства, представляет собою ту часть, *которая не знает, чего она хочет*»[2]. А в следующем параграфе Гегель снова клевещет на народ, считая его «...бесформенной массой, движения и действия

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 293.
[2] Гегель, Соч., т. VII, стр. 324.

которой именно поэтому были бы лишь стихийны, неразумны, дики и ужасны» [1].

Гегель считает присущим юнкерству то, что эта каста не зависит от других факторов, кроме крепостного крестьянства, которое обрабатывает для него землю! Другой «заслугой» дворянства является его наследственность, как и короля, и то, что оно является «опорой трона и общества».

Перейдя к анализу роли буржуазии в государстве, Гегель осмеливается только на то, чтобы объявить ее «благородной частью» общества, знающей толк в делах. Если он даже и старается позаимствовать кое-что из английской парламентарной системы, то ясно, что в прусском абсолютистском государстве подобные новшества были не больше, чем демагогическими заявлениями. Демократические новшества в Пруссии, как показали Маркс и Энгельс, не были возможны даже четверть века спустя. Этому мешало классовое взаимоотношение сил. Ссылаясь на созыв в феврале 1847 года так называемого объединенного законодательного собрания Пруссии, о котором много шумели, выдавая его за свидетельство вступления Пруссии в ряды конституционных государств, Энгельс писал, что эта конституция «всего лишь ловушка для прусского народа с целью лишить его прав, обещанных ему покойным королем в ту пору, когда король нуждался в поддержке народа» [2]. Несмотря на то что экономическая мощь буржуазии росла, в то время как дворянство разорялось, прусские промышленники только в 1834 году добились того, что «был основан Таможенный союз — объединение, почти исключительно отвечавшее интересам буржуазии» [3], и только в 1840 году «она сочла восшествие на престол нового короля подходящим моментом, чтобы показать, что в Пруссии кое-что изменилось с 1815 года» [4].

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 328.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 30.
[3] Там же, стр. 32.
[4] Там же.

Безразличие, нерешительность и трусость прусской буржуазии объясняют, почему Гегель подчиняет ее монарху и юнкерам. Если он даже и упоминает о представительной системе, о свободе прессы, об общественном мнении и т. д.., то делает он это не для того, чтобы поддержать интересы буржуазии, а чтобы доказать «конституционный» характер прусского абсолютистского государства. Вот, например, как выглядит проблема «общественного мнения». Оно, признает Гегель, справедливо представляет знание и здравый смысл в государственных делах и т. д., *но* в нем «выступает также и вся случайность мнения, его невежество и извращенность...»[1] Отсюда логический вывод: подчинение монарху и юнкерам, которые являются непогрешимыми благодаря своей наследственности и земельной собственности!

Гегель без колебаний присоединяется к вопросу, который ставил «Фридрих Великий»: «Может ли быть полезным обман народа?» Этого самовольного и циничного короля Гегель называет «великим духом», а на его вопрос отвечает софистически. Однако так, что нетрудно понять, на чьей он стороне, так как Гегель заявляет, что народ не дает себя обмануть, но обманывает сам себя. «Общественное мнение заслуживает поэтому одинаково как *уважения,* так и *презрения*»[2]... Как раболепный глашатай монархии, Гегель заявляет, что первым условием величественных политических осуществлений является... независимость от общественного мнения. Трактуя вопрос о свободе прессы, Гегель наибольшую заботу проявляет о том, чтобы показать, какую *опасность* может принести эта свобода. Получается, что наибольшим злом было бы оскорбление монарха.

Ссылаясь на подобные позиции, молодой Маркс в статье «Дебаты о свободе печати» (1842) писал: «Эти господа» «неизбежно приходят к выводу, что

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 337.
[2] Там же, стр. 338.

всеобщий разум и всеобщая свобода относятся к разряду *вредных идей* и фантасмагорий *«логически построенных систем»*. Желая спасти частные свободы, привилегии, они осуждают всеобщую свободу человеческой природы» [1].

Так как в раболепной концепции Гегеля монарх представляет сущность государства «внутри», то таким же образом он представляет государство и вне, в отношениях с другими государствами. Ясно, что подобная монархическая концепция, по которой индивидуальность государства отождествляется с личностью монарха, противоречит патриотизму народа и историческим фактам.

Немецкий народ в 1813 году поднялся на борьбу за свое освобождение, увлекая за собою и монарха. Борьба против захватнических войск велась не за спасение чести монарха, а за родину. Современная история немецкого народа, создавшего свою демократическую республику, доказывает абсурдность утверждения Гегеля, что независимость Германии предполагала во главе народа «одно лицо». То, что требовал Гегель от немецкого патриота — «...обязанности ценой опасностей и жертв, ценой своей собственности и жизни и уж, разумеется, ценой своего мнения и всего того, что само собой входит в круг жизни, сохранить эту субстанциальную индивидуальность, независимость и суверенность государства» [2],— последовательно применялось немецкими монархами, которые отождествляли судьбу Германии с интересами господствующих классов и собственной своей личности. Однако Гегель, совершенно не чувствуя противоречия, связывает и даже обусловливает борьбу за независимость с постоянной агрессивной политикой. В рамки «нравственности» государства он вводит и доказывает «нравственность» войны», «...нравственный *момент войны*» [3].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 51.
[2] Гегель, Соч., т. VII, стр. 343.
[3] Там же, стр. 344.

Отказываясь от всяких моральных и правовых норм, Гегель считает принцип соблюдения международных договоров абстрактным и недействительным императивом.

Как известно, эта вызывающая политика, политика враждебная по отношению к народным массам прекратила свое существование после разгрома гитлеризма в той части Германии, где была создана первая в ее истории демократическая республика, навсегда покончившая с традиционным агрессивным милитаризмом прусских монархов.

Выступая сознательно против кантовских просветительских идей о мире и иронизируя над Кантом, Гегель развивает глубоко реакционное положение о «необходимости» войны, которая «...предохраняет народы от гниения...» и благодаря которой «...сохраняется нравственное здоровье народа...»[1] Если в «философской пропедевтике» проблема войны излагалась с некоторой сдержанностью и в констатирующем тоне, то теперь война воспевается, приобретает настоящее этическое освящение. Раскрывая политический смысл прусского милитаризма, Гегель указывает, «...что удачные войны не давали развиться внутренним смутам и укрепляли государственную власть»[2].

Развивая последовательно принципы агрессивной политики, Гегель вкладывает ее в руки «...*княжеской власти,* единственно лишь которой и непосредственно принадлежит поэтому право командовать вооруженными силами, поддерживать сношения с другими государствами через посредство послов и т. п., объявлять войну и заключать мир и другие трактаты»[3]. Поэтому все заявления о «желаниях» народа или определение: «Народ как государство есть дух в его субстанциальной разумности и непосредственной действительности и поэтому он есть абсолютная власть *на земле*»[4],—

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 344.
[2] Там же, стр. 345.
[3] Там же, стр. 348.
[4] Там же, стр. 349.

представляют лицемерную, демагогическую фразеологию, так как, по существу, народные массы не имеют никакого права что-либо решать в отношении собственной судьбы.

Государство должно заниматься своими интересами — вот основное правило гегелевской политики в международных отношениях. Поэтому индифферентность к морали Гегель считает принципом поведения феодального или буржуазного государства. Это значит, что если при изложении принципов внутренней политики государства Гегель старался придать им моральную видимость, приукрасить деспотизм теорией морального объективирования, то во внешней политике цинично выступает основной принцип эгоизма и агрессивности. Он утверждает, что «...нравственная субстанция, государство, имеет свое наличное бытие, т. е. свое право, непосредственно не в абстрактном, а в конкретном существовании, и что лишь это конкретное существование, а не одна из многих мыслей, считаемых моральными заповедями, может быть принципом его деятельности и поведения»[1]. Следовательно, здесь высказывается пренебрежение к соблюдению мирных договоров и принципов мирного сосуществования между государствами; последние объявляются «абстрактными», в то время как интересы юнкеров и буржуазии, требующие развязывания захватнических войн, объявляются интересами, стоящими выше всякой морали, «конкретными».

Последние параграфы связывают философию государства и права со всемирной историей. Здесь более ясно проявляется, почему всемирная история в гегелевском понимании представлена государствами, а не народами: феодальное или буржуазное государство представляет интересы господствующих классов в противоположность народным интересам. Гегель разработал доктрину о государстве как «разумной» силе для того, чтобы скрыть именно

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 352.

это противоречие и чтобы привести в соответствие разум, который представляет государство, со всемирным Разумом. Разум и дух снова используются для прикрытия шовинистических лозунгов. Гегель утверждает, что в каждую эпоху только определенное государство представляет всемирную историю, «господствующее» в то время, как «духи других народов бесправны, и они, равно как и те, чья эпоха минула, не идут больше в счет во всемирной истории» [1].

Последние параграфы книги представляют схему всемирной истории, которая должна конкретизировать мегаломанные и шовинистические мечты пруссачества. Всемирная история делится на «четыре мира»: восточный, греческий, римский и германский. Германская империя представлена как высший этап всемирной истории, увенчанный всеми добродетелями.

* * *

Буржуазные истолкователи Гегеля хотят не только освободить теорию государства и права от ее основных пороков, но и оценить ее, сравнивая с другими, *более* реакционными политическими доктринами эпохи. Так, например, Юлиус Ловенштейн сравнивает Гегеля с реакционными романтиками, с «исторической школой права», которых он обвиняет в мистицизме, иррационализме, «в то время как гегелевская философия права обращена к настоящему, к действующему» [2]. Ловенштейн утверждает, что «Гегель находится в самом остром антагонизме с реакционным мышлением... с контрреволюцией и исторической школой права», так как если реакционеры опирались на несознательное, Гегель обосновал свою теорию государства и права на разуме. Однако, как мы видели, Гегель именно и погрешен в том, что он «рационализировал», придал «разум-

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 356.

[2] L. Löwenstein, Hegels Staatsphilosophie, Berlin, S. 42.

ный» и мнимо конституционный глянец абсолютистскому, крепостническому государству. Труды реакционеров и консерваторов, вроде Галлера, Шталя, фон дер Марвица и т. п., служили *только* монархии и дворянству. Гегель отражал и компромисс буржуазии с абсолютизмом; в отношении социальной функции *гегелевская теория государства* была не менее реакционна. В этом в большей или меньшей мере отдавали себе отчет даже сторонники Гегеля — «младогегельянцы» — и даже ряд буржуазных либеральных авторов XIX века. Так, Гайли обвинял Гегеля в «угодничестве», Мейнеке считал предисловие к «Философии права» «манифестом реакции», И. Е. Эрдман писал буквально: «Утверждение, что политика Гегеля является теоретическим выражением периода реставрации — правильно»[1]. Сам Левенштейн вынужден был признать знаменательное изменение в терминологии Гегеля: «Раньше он употреблял в несколько изменявшихся значениях слова «государство» и «народ»; теперь он избегает слова «народ» и вместо него использует понятие «государство»[2] (во втором издании «Энциклопедии»). Младогегельянцы, несмотря на свое восхищение Гегелем, чувствовали противоречие и двойственность теории государства прежде всего потому, что она не отвечала народным требованиям. Юнг в 1842 году писал: «Какая польза Германии от духа, таланта и эрудиции, если отсутствует тот этический пафос, который воодушевляет и приносит плоды, тот моральный импульс, который концентрирует все эти силы и подчиняет их одной высокой цели?» Этой целью была политическая борьба. Ф. Т. Фишер писал: «Довольно борьбы субъекта в частных вопросах — хочется видеть народную борьбу»[3].

Младогегельянцы остались верными концепции Гегеля о государстве, пока не почувствовали ее

---

[1] J. E. Erdman, Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, 1853, II, S. 811.

[2] L. Löwenstein Hegels Staatsphilosophie, S. 60.

[3] Ap. Rapp, F. T. Vischer als Politiker, 1911, S. 6.

реакционность. Руге верил в «истинную» Пруссию, противостоящую не только католицизму, но и Священному союзу. А. Крешковский отмечал и критиковал приспособление Гегеля к существующему порядку. Руге ставил альтернативу: «Свобода человека или восстановление рабства», но все же считал, что Гегель не ошибался. Он видел в его концепции «самое глубокое понимание государства.., которое только было достигнуто человечеством» [1].

Только молодой Маркс был единственным, который глубоко раскрыл реакционную сущность гегелевской теории государства и дал острую критику гегелевской апологии государства. Позднее реакционер Шталь пользуется философией Шеллинга последнего периода в своей фанатической пропаганде абсолютистского государства, которое он считает божественным по происхождению. Он оспаривает принцип прогресса и требует «основания государства на гранитной основе авторитета и почитания». Однако Шталь в то же время признает, что он вдохновлялся философией Гегеля и использовал ее для оправдания абсолютизма; одновременно он использует также и религиозные идеи Священного союза. Весслер показал, как гегелевское понятие о государстве могло оправдать политику Бисмарка. В 1870 году ректор Рюмелин отбрасывает диалектику, но сохраняет гегелевскую концепцию о государстве, а в политике Бисмарка он видел воплощение гегелевской теории государства.

Известно влияние Гегеля на бисмарковских историков Лео, Дройзена, Дункера и Штейнталя.

Однако Бисмарк не представлял ничего другого, как интересов юнкеров и династии Гогенцоллернов. Под руководством Бисмарка юнкеры, ведя дипломатические интриги и войны между немцами, осуществили объединение Германии в своих интересах.

---

[1] Ср. L. Löwenstein, цит. соч., стр. 86.

Гегелевская теория государства осталась источником, который питал и питает «вдохновения» некоторых современных реакционных буржуазных идеологов. С возникновением марксизма, раскрывшего до конца классовый характер буржуазного государства и доказавшего необходимость для пролетариата разрушить буржуазный аппарат государственной власти, буржуазные теоретики вынуждены изо всех сил защищать теорию «надклассового» государства, упорно отрицать классовую борьбу и роль буржуазного государства в этой борьбе. С методологической точки зрения некоторые основные течения в буржуазной теории государства и права — нормативизм или формализм и догматизм — вдохновляются гегелевской философией государства и права. Формализм освобождает правовые явления от их социального содержания, объясняет правовые институты не из действительных фактов, не из социальных отношений, а «выводит» действительные факты из правовых «норм». Так, например, договор между предпринимателями и рабочими анализируется с чисто формальной, технической точки зрения, скрывая тот факт, что при капитализме пролетарий вынужден продавать свою рабочую силу. Р. Штаммлер, один из теоретиков формализма, юридического идеализма, почти буквально повторяет гегелевские определения. Он утверждает, что, для того чтобы разобраться в правовых понятиях, «нет нужды ни в каких предпосылках, кроме самого понятия права... Они суть не что иное, как различные проявления формальных понятий права»[1].

К новым историческим условиям развития нормативизма применен основной тезис позитивистской теории права, а именно трактовку права в самом себе, вне связи с действительными социальными условиями. По их концепции, правовая норма есть «правовая догма», так же как у Гегеля правовая

[1] Stammler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1923, S. 245.

норма абсолютистского государства должна абсолютно, безусловно вменяться в обязанность гражданам.

Гегелевская теория государства пышно расцвела в рамках фашистского неогегельянства в Италии и Германии. Чтобы усовершенствовать свою демагогическую пропаганду, фашистские идеологи переняли гегелевское положение об «этическом» характере тоталитарного государства. Именно самое реакционное, самое агрессивное и самое террористическое государство должно было надеть на себя личину «нравственности». Таким образом теоретик итальянского фашизма Джованни Джентиле в своих произведениях «Происхождение и доктрина фашизма», «Современное государство и либеральная полемика» и др. утверждал, что фашистское государство является единственным, которое может гарантировать «подлинную» свободу. Как писал он Муссолини, фашистское государство представляет истинный либерализм, «либерализм свободы в рамках закона и поэтому в рамках сильного государства и в рамках государства, понимаемого как этическая действительность» [1].

Другой идеолог, состоявший на службе у Муссолини, пишет, что «для фашизма государство есть абсолют, перед которым индивидуумы и группы мыслимы только как состоящие в государстве... фашистское государство имеет свое сознание, свою волю, поэтому оно называется *этическим* государством» [2].

Доктринеры фашизма переняли гегелевскую концепцию о «необходимости войны»; империалистические стремления для фашизма являются проявлением жизнеспособности, а желание мира есть признак упадка: «народы, находящиеся на подъеме или рождающиеся, являются империалистиче-

---

[1] G. Gentile, Statue şi polemicile liberale, Roma, 1924, p. 11.

[2] G. F. D'Arcais, Doctrina fuscismului, im Liniamente de istoria pedagogiei, epoca moderna şi contemporană, G.E.D.A.M., Padova, 1940, p. 147.

скими; умирающими народами являются народы, которые отказываются...»[1]

Одновременно фашизм, как и все буржуазные теории, отрицал классовую борьбу и старался заменить ее «корпоратизмом». Гитлеровское фашистское государство не могло уже использовать устаревшие лозунги буржуазной «демократии».

В тезисах III съезда Итальянской коммунистической партии указывалось, что итальянский фашизм нуждался в новом типе государства — «в идеологическом сооружении, противоречащем традиционным теориям государства и его отношению к гражданам»[2]. Гегелевская теория послужила делу объединения реакционных сил в Италии и Германии, оправданию агрессивного милитаризма под новым гитлеровским лозунгом «жизненного пространства», прославлению слепого подчинения фашистской диктатуре.

В современной буржуазной социологии, а также в оппортунистических и ревизионистских теориях стали усердно воскрешать идеалистическое положение о «надклассовом» государстве. Понятно, что в нынешних исторических условиях, когда более одной трети человечества живет под знаменем социализма, буржуазные идеологи преследуют цель защитить буржуазный строй и показать, что буржуазное государство оберегает интересы всех, что его занимает «всеобщее благосостояние», что оно даже представляет собою переходный этап от капитализма к «смешанной экономике», где элементы капитализма сосуществуют с элементами социализма. Так, Фриц Штернберг, занимающийся «уничтожением марксизма» в США, в книге «Маркс и современность» (1955) утверждает, что с развитием государственного монополистического капитализма «функции самих капиталистов изме-

---

[1] G. F. D'Arcais, Doctrina fascismului, in Liniamenta de istoria pedagogiei, epoca moderna şi contemporană.

[2] «Les origines du fascisme», p. 89, Recherches internationales, № 1, Paris, 1958.

нились... в рамках капитализма, который еще пока господствует, государство стало государством всеобщего благосостояния...»[1] Ныне теория «народного капитализма», переплетающаяся с социал-демократической теорией «второй промышленной революции», утверждает, что на основе автоматизации капитализм превращается в народный строй, при котором эксплуатируемые делят прибыли и благосостояние с капиталистами. Некий Биттельман утверждает, что в США уже создано «государство всеобщего благоденствия».

Так находят свое применение в новой форме, в форме приспособления к интересам защиты современного капиталистического государства гегелевские идеи о надклассовом государстве, представляющем «всеобщее благосостояние».

* * *

Подлинно научная критика как гегелевских концепций о государстве и праве, так и возрождения этих концепций буржуазными идеологами была дана марксизмом. Эта критика впервые дана в произведении «К критике гегелевской философии права», но была продолжена и дополнена следующими произведениями Маркса и Энгельса: «Манифест Коммунистической партии», «Гражданская война во Франции», «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Критика Готской программы».

В противоположность молодым гегельянцам, восхищавшимся гегелевской теорией государства, Маркс еще в первом своем произведении «К критике гегелевской философии права» разоблачил угодливый классовый характер теории, обоготворявшей прусское государство. Маркс показал, пишет Энгельс, «что не государство, изображаемое Гегелем «венцом всего здания», а, напротив, «гра-

[1] F. Sternberg, Marx und die Gegenwart, Köln, 1955, S. 346.

жданское общество», к которому Гегель относился с таким пренебрежением, является той областью, в которой следует искать ключ к пониманию процессов исторического развития человечества»[1].

В своем гениальном произведении «Государство и революция» В. И. Ленин разоблачил предательский характер реформистской, оппортунистической теории Каутского и подверг уничтожающей критике попытки буржуазных идеологов отстаивать «надклассовый» характер государства и представить его как воплощение «демократии». Если в своем произведении, написанном в молодости, Маркс раскрыл противоречие между государством и интересами народных масс, то в своих произведениях, написанных позднее, Маркс и Энгельс показали классовый характер любого государства и особенно тот факт, что «современное представительное государство есть орудие эксплуатации наемного труда капиталом»[2]. Доказывая необходимость разрушения буржуазного государства, Маркс одновременно показал, что «Между капиталистическим и коммунистическим обществом лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как *революционной диктатурой пролетариата*»[3].

Ленин развил теорию революции и диктатуры пролетариата, наметил в общих чертах теорию и практику построения социалистического общества.

Марксистская критика гегелевской теории — и вообще буржуазных теорий о государстве и праве — ни в коем случае не означает, как об этом твердят некоторые буржуазные идеологи и ревизионисты (Калвез, Боннель, Рубель, Лефевр и др.), что всякое государство есть «зло». Наоборот, для рабочего класса, завоевавшего политическую

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 16, стр. 379.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 171—172.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 19, стр. 27.

власть, задача создания и укрепления *своего* социалистического государства является жизненной проблемой, так как это государство есть орудие диктатуры пролетариата, есть путь претворения в жизнь целей революции, создания нового, коммунистического общества.

д) «Лекции по философии истории» (1822)

Гегель еще с молодых лет проявлял большой интерес к историческим вопросам. Реальное выражение это получило в период его зрелости в большом труде «Лекции по философии истории». Энгельс оценил в этой работе попытку автора впервые представить в едином процессе картину всемирной истории, а Ленин обратил внимание на теоретическую ценность пространного введения, которым начинается это произведение. В то же время классики марксизма-ленинизма решительно подчеркивали ненаучные основы и реакционные положения, содержащиеся в этом произведении.

Действительно, попытка Гегеля впервые представить диалектику всемирной истории в свете *беспрерывного движения прогресса осуществления свободы* является его исторической заслугой.

Энгельс считал, что Гегель «первый пытался показать развитие, внутреннюю связь истории, и каким бы странным ни казалось нам теперь многое в его философии истории, все же грандиозность основных его взглядов даже и в настоящее время еще поразительна, особенно если сравнить с ним его предшественников или тех, кто после него отваживался пускаться в общие размышления об истории» [1].

Лекции по философии истории представляют своего рода синтез некоторых основных гегелевских тезисов: тезиса о прогрессе и свободе, тезиса о государстве и объективном духе как воплощении духа и разума, тезиса об одухотворении истории,

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 13, стр. 496.

проектирование спиритуалистического тезиса компенсирования грандиозного плана всемирной истории.

Однако, как и в других произведениях, в которых Гегель занимается общественно-историческими явлениями после 1817 года, в лекциях диалектика сильно сбалансирована, над ней господствуют положения системы. Диалектическому тезису об истории, как осуществлении прогресса противопоставляется основной идеалистический тезис, согласно которому вся история есть не что иное, как постепенное развитие онтологического фактора — Духа, который казался идеологам бессильного перед историей класса компенсацией этого бессилия. Гегелевская философия истории есть философия духа, проявляющегося в форме всемирной истории, есть выражение необходимости заверения, что во всей сложной ее эволюции человечество стремилось только к достижению самосознания, к самоудовлетворению духа, то есть достигнуть того, что казалось немецким буржуазным идеологам компенсацией невозможности действительного преобразования Германии. Гегель не пытался открыть в истории фактор, необходимый для ее *преобразования,* зато он старался придать существующему строю священный характер с точки зрения классового компромисса между буржуазией и абсолютизмом. Еще в «Феноменологии» Гегель искал в духе и познании утешения, которого ему не приносила историческая действительность Германии, поставленной на колени.

Стремление избежать действительности, четко проявившееся как в заключении «Феноменологии», в последней его главе, так и в скрытой концепции всего произведения, составляло одну из существенных сторон данного произведения. В корне этого стремления находилось все же *недовольство* исторической действительностью.

В «Философии истории» спиритуализм стал видением мира, но не в смысле несчастного сознания, которое ищет утешения вне действительности,

будучи недовольным ею, а, наоборот, видением, подчиненным освящению «хода истории».

Это историческое видение уже не является призраком утешительным, а становится «удовлетворенным» видением, выражением примирения с буржуазией, с немецкой действительностью. А став выражением примирения, гегелевский спиритуализм потерял последний элемент недовольства, оппозиции и возмущения действительностью; диалектика приобретает смысл освещения и апологии существующей социальной действительности. Существующая социальная действительность оправдывается и освящается как «разумная». Сам Гегель заявляет, что философия истории имеет смысл некоей теодицеи, то есть смысл поиска и оправдания божества в историческом процессе, или — могли бы мы добавить — «обожествления» истории, восхваления феодального строя, как лучшего из возможных.

Это не значит, что в «Философии истории» изчезла диалектика. Но хотя у нее есть достоинства, отмеченные Энгельсом, она используется теперь только для понимания прошлого, она не является окном в будущее и далека от того, чтобы заслужить названия «алгебры революции». Однако тот факт, что гегелевская диалектика не смогла овладеть будущим, не смогла бросить свет на жгучие вопросы настоящего и будущего, не должен вызывать у нас недооценки стремления создать картину процесса всемирной истории и некоторых элементов, раскрытых этой диалектикой в прошлом, хотя только частично, истории культуры.

Само собой разумеется, что даже в этой частичной диалектике прошлого мы должны строго различать плоды диалектики и балласт системы. Гегелевская концепция истории и культуры идеалистична и содержит такие реакционные положения. Она являлась искаженным изложением исторического настоящего и остается в то же время немой перед лицом будущего. Политические противоречия и колебания, даже некоторые реакционные поло-

жения, вызванные апологией абсолютистского государства, неизбежно отразились, хотя и не полностью, на оценке истории древней культуры. Не может быть, однако, научной, материалистической концепции о *прошлом* обществе в гегелевской философии истории, пронизанной идеалистической концепцией о *настоящем,* по которой и прошлое, и настоящее включены в идеалистическое объяснение.

В гегелевской философии истории нельзя не признать правильного замысла в целом (историчность, непрерывность, прогресс) и не отметить ряд сторон и частных аспектов культуры, начерченных рукой мастера. Гегелю удалось лишь *описательно охарактеризовать* некоторые периоды духовного развития человечества, но он не смог дать *причинного* их объяснения. И хотя Гегелю принадлежит историческая заслуга в том, что он впервые выдвинул проблему философского понимания истории общества как выражения прогресса, хотя он выдвинул в этой форме проблему закономерности исторического развития, но эту проблему научно разрешить смог только марксизм на основе материалистического понимания истории.

«Введение»

Диалектическим в этой части произведения Гегеля является точка зрения на толкование истории, далеко развернувшиеся границы теории, богатство гносеологических, методологических вопросов, которые игнорировались эмпирико-метафизической точкой зрения.

При чтении первой и последней страницы «Философии истории» создается впечатление, что вопрос, который может и должна поставить философия в области истории, разрешен с двух противоположных точек зрения. На первой странице во «Введении» Гегель утверждает: «Темой этих лекций является философская всемирная история, т. е. не общие размышления о всемирной истории.., а

сама всемирная история»[1]. На последней странице книги Гегель пишет: «Мы рассматривали только это развитие понятия и были вынуждены отказаться от привлекательного, более подробного описания счастья, периодов процветания народов, красоты и величия индивидуумов, их судьбы в счастьи и несчастьи. Философия имеет дело лишь с блеском идеи, отражающейся во всемирной истории»[2]. Однако к этой позиции или этому отношению в теоретическом вопросе объекта философии истории добавляются соображения этического и политического характера. Гегель показывает, что философия должна подняться от антипатии и неприязни к социально-историческим страстям и волнениям, к теоретическим высотам, добиваться только осуществления или воплощения Идеи, идеи свободы.

Нам известно, что подобные свидетельства еще встречаются у Гегеля, как и у других выразителей нерешительной позиции немецкой буржуазии того времени. Надо сказать, что независимо от подобных этических мотивировок требование, выраженное Гегелем в конце своего произведения, является правильным: философию истории или теорию истории нельзя смешивать с самой историей. Тот факт, что историческое исследование должно опираться на историческую концепцию, следовать определенному методу, не означает, что необходимо смешивать различные задачи двух различных наук. В конце «Лекций по философии истории» Гегель признает, что он не смог осуществить первичное намерение дать в лекциях историю мира. От себя добавим, что по существу этой цели и не надо было добиваться в рамках подобного произведения. Но не из-за «неприязни» к социальным явлениям, а по тем методологическим мотивам, которые разным дисциплинам ставят разные задачи.

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 3.
[2] Там же, стр. 422.

Однако тот факт, что Гегель хотел и стремился по мере своих сил как философ своего класса и своего времени дать историю мира, может быть оценен только положительно. Несмотря на то что это желание создать конкретную историю и не привело к составлению настоящей всемирной истории, оно послужило толчком к исследованию и выявлению непрерывного поступательного хода истории, взаимного проникновения между всеобщим и индивидуальным, между «идеей свободы» и различными историческими периодами, народами и культурами, как индивидуальными явлениями. И одновременно, в отличие от такой работы, как «Философия природы», «Философия истории» представляет собой тенденцию к конкретному, которая часто сохраняет в равновесии тенденцию к схематизму и априорной дедукции.

Но насколько конкретно, до какого уровня конкретности должна снизойти теория или философия истории, теория или философия культуры? Именно этим вопросом открывается «Философия истории».

Этот же вопрос, как мы уже убедились, преследует Гегеля вплоть до последней страницы.

Гегель знал, что попытка или амбиция философа в соперничестве с историками в трактовке всемирной истории вызовет возражения и противодействия. Но он не хотел вступать в конкуренцию с историками-эмпириками, хотя со своим знанием истории он мог бы это сделать. Гегель хотел написать *философскую* всемирную историю, а не эмпирическую. Обстоятельное теоретическое обоснование этого намерения составляет основную проблему философии истории Гегеля; Гегель отводит значительное место во «Введении» проблеме теоретического понимания общественно-исторических фактов, а принципиальное решение им этой проблемы дает с методологической точки зрения некоторые ценные аргументы в борьбе против исторического позитивизма и социологического эмпиризма.

Борясь за право существования философии истории, Гегель, однако, не намерен достичь цели путем умаления значения или недооценки произведений собственно истории. Существует несколько способов написания истории, указывает Гегель. Существует «первоначальная история» и «рефлективная история», с которыми нельзя смешивать «философскую историю», хотя последняя имеет точки соприкосновения и с первой и со второй.

Что касается «первоначальной» истории, то Гегель ссылается на произведения таких авторов, как Геродот, Фукидид, Цезарь, Гвиччардини, которые сами непосредственно участвовали в событиях, зачастую творили историю, и пером которых говорит народ или определенный общественный слой.

В рамках «рефлективной» истории Гегель различает несколько ее видов: всеобщая, прагматическая, критическая и познавательная. Еще более важными являются два замечания Гегеля при изложении этой классификации. Гегель указывает, что во всякую историю историк приходит со своим «духом», со своей точкой зрения, которые не совпадают с описываемой исторической эпохой. Это значит, что Гегель оспаривает сам принцип объективности, безличной трактовки, которые якобы стоят превыше всякой позиции. Гегель считает, что историю можно писать только с конкретно-исторической точки зрения того, кто пишет, с точки зрения настоящего и интереса, внушаемого *настоящим, действительностью.* Но Гегель не был в состоянии достичь полного, научного объяснения классовых интересов, определяющих позицию историка.

Историчность исторического произведения очевидна и из того, что, по Гегелю, опыт или урок, который может извлечь из истории прошлого народ или руководитель, очень сомнителен. Почему? Потому, что «в каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту

эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния»[1].

В «Философских тетрадях» Ленин положительно оценил этот абзац, пометив на полях: «Очень умно!»[2]

Гегель ясно понимал диалектический принцип, согласно которому в общественной жизни «...не помогает ни общий принцип, ни воспоминания об аналогичной ситуации...», так как они не имеют силы перед настоящим. В качестве примера Гегель приводит имитацию деятелями французской революции греко-римской республики. Это подражание было не только смешным, но и привело к серьезному тупику.

Философская история, наконец, изображена Гегелем, как потребность ума, которому удастся раскрыть «руководящую суть происшествий и поступков», а не просто их внешний порядок. Для того чтобы оправдать этот вид истории, или философии истории, была необходима дискуссия с обычной точки зрения — мы сказали бы с позитивистской точки зрения,— которая и после Гегеля беспрестанно возникает в различных формах.

Выступая против эмпиризма, Гегель утверждает: «Единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирноисторический процесс совершался разумно»[3].

Как видно, Гегель противопоставляет эмпирикам положения о смысле и закономерности истории, делая это в категорической, утвердительной форме, беспощадно, без методологического введения. И, во-вторых, приведенная выше цитата выражает не только ценную мысль о смысле истории и необходимости его отыскания, но и идущее от си-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 8.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 303.
[3] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 10.

стемы, идеалистическое положение, согласно которому Разум определяет историю.

Ясно, что важным и ценным является не тот факт, что Гегель старался показать, что «субстанцией» всех происшествий является Разум или Дух, а положение, согласно которому в сложности и разнообразии исторических явлений можно и нужно открыть *смысл, закономерность и необходимость.*

Вера в *смысл* истории была не нова. Французские и немецкие просветители, Кант и Фихте говорят о своей вере в смысл истории, в прогресс, стараясь доказать в своих произведениях наличие этого смысла. Одни это делают осторожно (Кант), другие более патетически (Фихте), однако побуждаемые единым политико-идеологическим требованием осветить всю всемирную историю тем, что воодушевляло их как идеологических представителей антифеодальной борьбы,— стремлением к прогрессу как лозунгу этой борьбы. Оценка философии истории и культуры у всех этих мыслителей означает выделение того, что удалось им вскрыть из области закономерности истории и культуры, вопреки их аксиологической, идеалистической отправной точке. Их главная задача или точка зрения состоит не в объяснении того, чем определяются достижения прогресса или каковы средства этого достижения в столкновении с препятствиями, а просто-напросто сводится к выражению восхищения конечными результатами прогресса, достигнутыми историей человечества. Это и определяет созерцательно-восторженный характер философии истории Гердера или Фихте и, особенно у последнего... преобладание этического и необъективного.

Гегель не может выйти из общих идеалистическо-аксиологических, спиритуалистических рамок домарксистских концепций общества, но между ним и его предшественниками существует разница в той мере, в какой объективная диалектика позволяет ему добиваться не только доказательства

смысла истории, но предвидеть также и *закономерность* ее.

Гегель выступает в первую очередь против этической позиции в истории. Как и в своих ранних произведениях, разграничение собственной позиции он проводит посредством оппозиции к нормативизму Фихте. Хотя Гегель и не развивает эту полемику, сопоставление гегелевской философии истории с философией истории Фихте значительно помогает оценить элементы объективной диалектики философии истории Гегеля.

Для Гегеля уже не существует того разделения между идеальным и действительным, между императивом и существованием, которое Фихте противопоставляет как два отдельных, антитетических мира. Между духом и действительностью, между смыслом и закономерностью существует различие, но не только различие, не только атитезис, но и синтез. Дух «не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведома где, в головах некоторых людей» [1]. *Дух находится в самой истории, в самой действительности,* следовательно, ценности не составляют внемирового царства, а включаются в процесс исторического становления; процесс создания ценностей нельзя отделить от собственно исторического процесса.

Эта догадка о диалектическом переплетении значимости и необходимости в историческом процессе является как таковая ценной по своему антиметафизическому характеру, по тенденции найти ценное во всяком историческом периоде, во всяком моменте, у всякого народа, который по-своему представляет Дух. Вольтер, например, не видел ничего ценного, никакого смысла во всей истории средневековья. Ошибка Гегеля состоит в типически идеалистическом, финалистическом преувеличении этого положения, в превращении его в основное

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 10.

разъяснительное положение: история есть *только* проявление Разума, Духа, Свободы, Идеи.

Открыв смысл истории, идеалист Гегель не смог критически разобраться в нем, научно, материалистически объяснить его. Не сумевший подняться над религией, идеолог абсолютистского режима, Гегель своим представлениям о бытии, о смысле истории придал телеологическую окраску. Гегелевский смысл выступает как нечто данное априори, как существующее до развития действительных событий, как нечто, которое должно осуществиться, как своего рода предопределенное.

Кроме того, Гегель без всяких оговорок применил мысль о том, что смысл, ценность можно открыть в любой момент истории. Марксизм показал, что именно в истории смысл переплетается с бессмыслицей, а самым беспощадным и сильным проявлением бессмыслицы в капиталистическом обществе было и остается угнетение и эксплуатация.

Гегелевская концепция истории как проявления Духа, хотя и является глубоко ошибочной, однако заключает в себе и правильное предположение о том, что смысл истории есть нечто объективное и необходимое, а не произвольное, субъективное положение. «Лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа...» [1]

Как мы видели [2], Фихте как философ-идеалист доходит до того, что считает первым фактором императив, а действительность — вторым. Гегель ищет ценности в действительности.

Проследить поступь духа или осуществления ценностей в истории мира, указывает Гегель,— нисколько не значит насиловать факты, располагать их согласно априорному положению. Он *ставил себе задачу* по крайней мере не поступать дедуктивно, не конструировать всемирную историю, а

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 11.
[2] См. т. 1 настоящей работы.

отразить ее смысл. Что он придерживался этико-политических принципов своего класса, должно было привести его к подобным конструкциям, к спекулятивной демонстрации ценностей свободы, духа и мышления. Гегель хотел избежать этой спекулятивной конструкции: «...мы можем формулировать как первое условие необходимость верного понимания того, что является историческим...» [1],— пишет он. Но Гегель понимал, что в обществе, в котором он жил, такое желание неосуществимо. Даже историк, воображающий, что он только верно и объективно воспроизводит факты, питает детскую иллюзию, ибо он «...не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное...» [2]

Гегель, однако, не идет дальше, не ставит, да и не может разрешить проблему этих ключевых категорий; он не знает — это покажет только марксизм,— что они не выдуманы каким-нибудь литератором, а являются классовыми, социально-политическими и этическими категориями и что объективность дана только историку, интерпретирующему социальный прогресс. Однако Гегель правильно отмечает, что и историк не может избежать категорий и что позитивистское понимание «верности» и «чистоты» фактологической трактовки фальшиво. Он не мог понять, что беспомощность исторической объективности связана с классовой ограниченностью, с отсутствием исторической перспективы у буржуазии. Гегель не исследует классовый характер и классовые корни категорий, с которыми имеет дело историк, а занят их существованием только в той мере, в какой всякое понимание фактов предполагает размышление об этих фактах, «осмысливание» фактов, какое-то усилие для включения их в рамки определенной закономерности. Это обязательно, ибо в науке «...разум должен не бездействовать», а «...кто разумно смотрит на мир, на *того* и

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 12.
[2] Там же.

мир смотрит разумно...»[1] Кто старается найти смысл и закономерность в истории, тому и история открывает свою закономерность — таков ценный вывод, вытекающий из гегелевской критики позитивизма в истории.

Однако Гегель не отдавал себе отчета в том, что это означало *начало* разгадывания истории, что необходимо было *конкретизировать* тезис об объективной целесообразности или закономерности истории. Как известно, эта конкретизация стала возможной только с возникновением марксизма.

Прослеживание разумности в истории требовало усилия от эмпирической науки, но это было явлением текущим и даже популярным подходом, издавна распространенным теологической традицией. Поиски «руки божией» в ходе событий были рефлексом религиозного сознания рядового человека, рефлексом, созданным в течение веков теологическим влиянием. Следовательно, ставился вопрос о сопоставлении новой «философской истории» или философии истории с верой в «провидение».

Лишенный критического отношения к теологии, Гегель не возражает против аналогии между религией и философией истории: и одна и другая пытаются распознать единый замысел, будь то Разума или божественного, «...так как божественное провидение является премудростью по своему бесконечному могуществу...»[2] Существенное отличие здесь состоит, по Гегелю, только в методологии. Вера в провидение означает отправление от неопределенного принципа истории мира, но от такого принципа, который даже не применен конкретно к различным моментам всемирной истории. Больше того, указывает Гегель, религиозная концепция о «плане провидения» является агностической: теологи, так же как и верующие, не осмеливаются познать этот замысел и даже утверждают, что он должен остаться скрытым от человеческого глаза.

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 12.
[2] Там же, стр. 13.

Таким образом, Гегель обычно не отвергает религию, а ищет «разумного» компромисса. Он только отвергает положение о невозможности познания божественного плана и настойчиво требует, чтобы философия истории взяла на себя то, что не удается сделать определенной теологии. «Бога необходимо познать» и, следовательно, необходимо познать «...и то богатое произведение творческого разума, которым является всемирная история»[1].

Познание всемирной истории имеет еще одно неожиданное следствие нравственно-религиозного характера: положение, которое защищал еще Лейбниц,— оправдание в мире зла. Однако в этой полурелигиозной формуле выражается важное и уже известное положение гегелевской диалектики о включении, о диалектическом овладении отрицательным с точки зрения нравственности или с точки зрения различных индивидуумов в противоречивый процесс истории. Гегель первым выразил диалектическую идею о неразрывном переплетении в истории отрицательного и положительного, ценности и бесценности. «Это примирение,— пишет он,— может быть достигнуто лишь путем познания того положительного, в котором вышеупомянутое отрицательное исчезает, становясь чем-то подчиненным...»[2]

Ясно, что нельзя было согласиться с тезисом Гегеля с его туманной формулировкой, которая избегает точного ответа на безусловно необходимый вопрос, что́ является «положительным» и что́ является «отрицательным»? Гегель, который считал абсолютистское государство не только «положительным», но и венцом всемирной истории, не мог ответить на этот вопрос.

Подняв вопрос о смысле истории, Гегель должен был ответить на него с позиций своего класса, он должен был на весь процесс всемирной истории распространить те принципы или категории, которые как раз были этическими и политическими цен-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 15.
[2] Там же, стр. 16.

ностями, необходимыми буржуазии в ее борьбе за завоевание власти. Но как в защите ценности свободы, так и духовности были, как известно, две противоречивые тенденции: буржуазный положительный смысл социальной и индивидуальной свободы и отрицательный смысл «освобождения» от исторической действительности, бегство в компенсирующем плане духа. Кроме этих двух противоречивых смыслов, после 1817 года появляется третий, чисто реакционный—положение, согласно которому свобода, дух, разум и т. д. воплощены в прусском абсолютистском государстве. Когда политические и этические ценности у Гегеля сведены к центральной ценности духовной свободы. Гегель аргументирует это следующим образом: «Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы, все только ее ищут и порождают; умозрительная философия признает, что свобода является единственно истинным духом»[1].

В этой выдержке, как и во многих других, наглядно выступает навязчивая идея свободы; но здесь речь идет о свободе духовной, а не политической. Следовательно, это не завершение длительных просветительских, антифеодальных стремлений в Германии, начатых еще Лейбницем. Гегелевское понятие свободы противоречиво, оно только в небольшой мере выявляет положительные тенденции завоевания свободы, особенно невозможность ее завоевания, тенденцию бегства в свободу духовную как «освобождение» от борьбы и волнений. Во-вторых, Гегель изменяет требованию свободы, утверждая, что в Германии она уже осуществлена.

На протяжении всей своей всемирной истории Гегель переплетает уклончивый смысл свободы духа с положительным смыслом политической свободы. Господствующим является духовный смысл;

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 17.

политическая свобода входит в широко задуманную сферу духовной свободы. Исторические периоды и различные народы рассматриваются в свете этого критерия: поскольку они представляют, во-первых, проявление свободы и мышления, во-вторых, проявление самосознания.

Здесь, как и в других частях своего произведения, Гегель не может остановить своего выбора, не в состоянии установить примат политической свободы перед свободой этической. Между желанием политической свободы и утешением свободой духовной продолжает колебаться и класс, представителем которого он является. Под влиянием навязчивой идеи «самосознания» Гегель дал нелепую оценку некоторым народам. Так, например, восточные народы ставятся невысоко потому, что они «еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен»[1]. По мнению Гегеля, восточные народы представляют низший момент эволюции духа по той абсурдной причине, что «они не обладают самосознанием».

Игнорируя объективные причины относительного застоя среди народов Востока того времени, а также то, что история Китая была заполнена множеством восстаний и других форм классовой борьбы, Гегель был неспособен увидеть революционную перспективу Востока, которая осуществилась и продолжает осуществляться в наше время.

«Всемирная история есть прогресс в сознании свободы — прогресс, который мы должны познать в его необходимости»[2]. Идеалистическое определение истории как истории духа, сознания давно было опровергнуто марксизмом, как ненаучное, мистическое истолкование сущности исторического процесса[3]. Однако это не значит, что в истории не надо исследовать с марксистской точки зрения борьбу народов за завоевание политической свободы, за переход к высокой духовной жизни. Интерес к ис-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 18.
[2] Там же, стр. 19.
[3] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 93.

следованию исторической эволюции явления свободы и ныне полностью оправдан с точки зрения исторической и философской. Однако приведенное выше определение Гегеля имеет идеалистический смысл. Так, этим определением он хочет заменить объективный процесс классовой борьбы и развития способа производства. Во-вторых, как уже указывалось, поскольку Гегель не исследует во всемирной истории классовой борьбы, угнетения и эксплуатации, он не видит, что в обществе, разделенном на классы, свобода переплетается с рабством.

Хотя духовная свобода является господствующей темой, а политическая остается второстепенной и несмотря на все неизбежные политические и гносеологические ограничения, затруднявшие осуществления в истории свободы, нельзя отрицать заслуги Гегеля в том, что он ввел в философию истории, направленную против теологического понятия «провидения», хотя и ограниченную, но прогрессивную идею, состоящую в том, что историю следует рассматривать как осуществление политической и этической свободы. Гегель осуждает отсутствие свободы в восточных деспотиях и даже в античных республиках. Престиж и культурный ореол, которыми окружена греческая античность в глазах Гегеля, не мешают ему проницательно заметить, что у греков и римлян только меньшинство, только отдельные люди пользовались свободой, в то время как масса людей томилась в рабстве. Поэтому, пишет Гегель, свобода греков «...отчасти являлась лишь случайным, недолговечным и ограниченным цветком, отчасти она вместе с тем была тяжким порабощением человеческого, гуманного начала» [1].

Хотя Гегель еще во введении и далее ошибочно и шовинистически утверждает, что «германские нации» воплощают в новой истории политическую свободу, все же необходимо отметить, что духовная свобода, которую принесло с собою лютеранство, не кажется Гегелю вполне удовлетворительной, окон-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 18.

чательной ценностью. Почему? Гегель противопоставляет далее политическую свободу свободе религиозной: «Рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы»[1].

Подобные заявления, хотя и не являются последовательным принципом суждения о буржуазных государствах того времени — и тем более о прусском государстве, в котором жил сам Гегель,— показывают, что просветительство еще не совсем угасло в «Философии истории».

Однако, как ни достойно уважения то, что Гегель ввел категорию свободы для оценки социального, политического и духовного прогресса в истории, нельзя забывать двух вещей: 1) в понятие свободы он ввел также и уклончивый смысл «освобождения»; 2) непозволительно расширив значимость категории свободы, Гегель превратил ее в объяснительную категорию, в *причину* объективных социальных явлений, в то время как свобода является не чем иным, как целью, этической и политической категорией. Это привело к смешению этического и социального, к смешению планов, присущих идеалистическим концепциям аксиологического типа. *Требования* немецкой буржуазии были превращены в *причины* социальных явлений всемирной истории. Политические и этические цели немецкой буржуазии, вылившиеся в форму категории с двойственным смыслом свободы, были намечены Гегелем в плане истории мира, были увенчаны титулом «конечной цели борьбы». Тот факт, что Гегель не смог провести строго научное разделение между исторически определенными классовыми целями и механизмом детерминизма исторических фактов, привел его к *финализму,* одной из черт идеалистических концепций об обществе.

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 18.

Достойно быть отмеченным, что Гегель сознавал, что понятие «свобода» имело множество значений, и он чувствовал не только свою собственную неспособность, но также неспособность и своей эпохи, вообще своих современников дать точное определение этого понятия. «Никогда так хорошо не поняли и не узнали на опыте, как теперь, что эта свобода... сама еще не определенна и оказывается словом, имеющим бесконечное множество значений, что она, будучи высшим благом, влечет за собой бесконечное множество недоразумений, заблуждений и ошибок и заключает в себе все возможные искажения...» [1],— пишет Гегель.

Однако, отдавая себе отчет в этой неясности, Гегель не сумел ее преодолеть, так как не с буржуазных позиций, а только в перспективе с прогрессивных позиций пролетариата можно было полностью выяснить диалектическое отношение между свободой и необходимостью.

Финализм не привел Гегеля к совершенно упрощенческой трактовке проблемы структуры исторического процесса. Он постулирует, что существование конечной цели в истории мира есть осуществление свободы. Но не менее важным остается вопрос: как осуществить свободу, каковы *средства* ее осуществления? Гегель делает различие между «внутренним понятием» исторического процесса, следовательно, между его *значением* и средствами его осуществления. Хотя эквивалентность, которую проводит Гегель между «свобода — исторические факты», с одной стороны, и «внутреннее понятие — видимость» — с другой, нельзя принять и она звучит по-кантовски, но важным является то, что он признает несомненную реальность индивидуальных экономических, политических и личных интересов, жестокое столкновение этих интересов и страстей. «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 19.

способностей, и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль»[1].

В «Философских тетрадях» Ленин определил эту идею Гегеля, как «подход к историческому материализму»[2]. Но именно только «подход», ибо основной тезис о духе, который лежит в основе эволюции истории, удерживает Гегеля вдали от всякой возможности последовательного развития этих зачатков материалистического понимания.

Итак, концепция Гегеля об истории является идеалистической, но не схематической или метафизической. Гегель далек от того, чтобы согласиться с традиционной теологической схемой стихийного осуществления в истории какого-либо божественного предначертания, смысла. Не отказываясь от сохранения божества в истории, Гегель, однако, исключает «морализм». Наоборот, он старается обратить особое внимание на то, что добродетели в действительной истории человечества играют очень незначительную роль. Несомненным и решительным в подавляющем большинстве действий людей в истории (мы могли бы уточнить — в истории классового общества) управляют не мотивы разума, не добрые намерения, не идеальные или идеалистические мотивы, а потребности и интересы. Последние не знают каких-либо преград, не повинуются каким-либо велениям права и морали; они предстают как некие непреодолимые силы природы, которые более непосредственно выражают природу человека, чем нравственная дисциплина. Но Гегель не знал, что это бурное и циничное проявление интересов специфично для общества, разделенного на антагонистические классы и особенно для капиталистического общества.

В этом реалистическом взгляде на человека и общество нетрудно разглядеть влияние Макиавел-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 20.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 304.

ли и французских моралистов, а также Гоббса и Спинозы. Гегель здраво смотрит на историю общества и, хотя это не избавляет его от идеализма, но антиномия между разумностью истории, между значением истории и историческими фактами, между всеобщим и индивидуальным «выигрывает» в своей проницательности. Во всяком случае диалектика необходимости — свободы, достижения прогресса выше идеалистической, субъективной, этической концепции Фихте.

Гегель не отрицает трагического аспекта истории; может возникнуть чувство замешательства и отчаяния, говорит он, когда смотришь на безутешные периоды истории, на уничтожение человеческих сил, разрушение уникальных ценностей, чрезмерные и бесполезные страдания и т. п. В связи с тем что класс, от имени которого он выступал, не отказался от исторических притязаний, Гегель призывает отвлечься от этого грустного созерцания и возвратиться «...к нашему чувству жизни, к нашим текущим целям и интересам...»[1] Какой бы трагической ни представлялась история, просветитель Гегель находит утешение в убеждении, что все же людские страдания не напрасны, ибо история — это не хаос, а диалектическое переплетение смысла и бессмыслицы, страданий и достижений человечества. Гегель отвергает пессимистическое созерцание истории, фразы о бессмысленности и трагичности истории. Философия не может снизойти до пессимизма, нытья и отчаяния, как это делают некоторые рыцари отчаяния в эпоху упадка капитализма. Представителей такой нефилософской точки зрения на историю он презирает; он указывает, что, по существу, представители этих «сентиментальных размышлений» и не заинтересованы подняться выше этого состояния, а чувствуют себя прекрасно среди этой «пустой, бесплодной возвышенности».

Гегель хочет и стремится найти тот смысл истории, который, по его мнению, может возместить и

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 21.

оправдать страдания и борьбу человечества. И этот смысл есть свобода, но не в ее уклончивом субъективистском значении, а в объективном, положительном, прогрессивном значении в тех исторических условиях, когда *политическая свобода народов осуществлена в государстве.*

Естественно, что этот положительный смысл переплетается с уклончивым смыслом, постоянно сопровождает последний.

Как известно, марксизм беспощадно вскрыл различие между теорией и практикой свободы в буржуазном государстве. В связи с этим гегелевская философия государства и права была среди тех концепций, которые Маркс подверг самой острой критике. Пока Гегель в конце своего произведения не столкнулся с конкретным вопросом практического «осуществления свободы» в одиозном прусском государстве, в *теоретических* рассуждениях о философии истории и культуры он поставил (и в этом его заслуга) целый ряд проблем, раскрыл противоречия, присущие проблеме единичного и общего в истории. Ленин проконспектировал все страницы, касавшиеся диалектики индивидуума — исторического прогресса, считая их заслуживающими внимания [1].

Ленин положительно оценил то, как Гегель под бездной фактов и частных страстей умел выявлять постоянное наличие единого интереса, единого общего смысла, который не может быть скрыт, уничтожен или подавлен и в конце концов пробивается к свету. Однако Гегель только предчувствовал, но не мог разрешить этой диалектической проблемы индивидуального — всеобщего в истории.

В других своих произведениях, как, например, в «Философии права», Гегель требовал полного подчинения гражданина прусскому государству, игнорируя полностью индивидуальные интересы, даже

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 304—306. Ленин выписал две страницы, относящиеся к этому вопросу, отметив, что это «Замечательная картина истории».

осуждая их как «субъективные», то есть пагубные. Но во «Введении», которым мы занимаемся, Гегель как раз ставит вопрос о соблюдении индивидуальных интересов, считая субъекта, человека со своими нуждами и субъективными желаниями единственным средством, при помощи которого осуществляется смысл истории. Следовательно, речь идет об осуществлении свободы или духа не *вне* и не *над* реальными людьми, а именно *при помощи* этих людей с их интересами, страстями и слабостями. Здесь Гегель применяет один из аспектов диалектики единичного — всеобщего; всеобщее — принципы, идеалы, ценности, великие цели — осуществляется, становится действительным, превращается из идеального в реальное только благодаря *деятельности* людей, каждого человека в отдельности и всех вместе.

Гегель указывает, что деятельность людей нельзя сводить к этике, к идеальному аспекту человеческой деятельности. Деятельность людей является комплексом факторов, среди которых господствует «субъективность», то есть личные интересы. «Та цель, для осуществления которой я должен быть деятельным, должна каким-либо образом являться и моей целью; я должен в то же время осуществлять при этом и свою цель, хотя та цель, для осуществления которой я действую, имеет еще и многие другие стороны, до которых мне нет никакого дела» [1].

Гегель здесь не только не считает государство — как выражение всеобщего — противостоящим индивидуальным интересам или стоящим над ними, а, наоборот, подчеркивает, что «государство... оказывается благоустроенным и само в себе сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общей целью» [2]. Но это переплетение, или синтез общего и единичного в государстве, не осуществляется легко и самопроизвольно, а является трудно

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 22.
[2] Там же, стр. 24.

достижимым идеалом, к которому приходят только в результате длительных конфликтов между общими и индивидуальными интересами. Синтез этих интересов, зачастую враждебных, представляет вершину в эволюции государства. «Когда достигается такое соединение, наступает период процветания государства, его доблести, его силы и его счастья» [1]. Эта характеристика явно не подходит буржуазному государству эпохи Гегеля и тем более не подходит к прусскому абсолютистскому государству, в котором процветали лишь господствующие классы и ни в какой мере миллионы крепостных и эксплуатируемых работников. Однако необходимо отметить, что государственный *идеал* Гегеля сохраняет здесь демократические, республиканские черты и отражает тенденцию исторического развития, а не какое-либо проявление индивидуальной свободы. А Гегель делает вид, будто не знает того жестокого опровержения, которое давало прусское государство его государственному «идеалу».

Итак, это соединение всеобщей цели с индивидуальными интересами выступает как конкретное, интересное, в смысле ориентации философии истории на анализ, проявление духа. Следовательно, самым важным проявлением духа является не свобода, понятая субъективно, не анархическое развитие индивидуальной энергии — как это считали представители «Бури и натиска» и романтики, такие, как Ф. Шлегель и Шлейермахер,— а государство, как объективная форма, как политический институт. Следовательно, в последнем случае под категорией духа Гегель скрывает политический институт, сохраняя только в *плане обобщения* явные черты республиканского идеала. Итак, эволюция духа и всемирная история приравниваются к эволюции государства. Гегель даже пытается начертить ход всемирной истории под углом зрения эволюции социальной, государственной жизни. Он указывает, что «...всемирная история не начинается с какой-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 24.

нибудь сознательной цели...»[1] Это уже является важным шагом вперед по сравнению с договорной теорией государства, идеалистической теорией Гоббса и Руссо. Люди не собирались и не «советовались» о том, чтобы создать государство, не создали его разумно. Гегель не оспаривает теорию Гоббса — Руссо, но его концепция находится в явной оппозиции к этой теории, которая так прочно господствовала в течение двух столетий. Однако Гегель непоследователен, он утверждает, что до создания общества существовал «инстинкт совместной жизни» (Trieb des Zusammenlebens), который вызывался «сознательной целью... обеспечения безопасности их жизни и собственности, а когда осуществляется эта совместная жизнь, эта цель расширяется»[2], становится целью осуществления духа или государства.

Эта идея «обеспечения безопасности жизни и собственности» дана в общих чертах, но она имеет материалистическую черту и стоит выше представления Гоббса — Руссо о происхождении государства. Гегель не занимается вопросом происхождения общества, и, как увидим дальше, одним из серьезных недостатков его всемирной истории является то, что для него не существовало первобытнообщинное общество, которое в те времена было совершенно недостаточно известно. Гегель занимается вопросом о начале истории, чтобы иллюстрировать свое диалектическое положение о становлении: в начале истории дух находится только *в себе* и эта первичная фаза представляет «естественное» состояние человечества в первобытном обществе.

Как показал Энгельс, концепция Гегеля об определенных движущих силах истории, стоящих за действиями индивидуумов, выше концепции старого материализма. «Напротив, философия истории, особенно в лице Гегеля, признавала, что как выстав-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 24.
[2] Там же.

ленные напоказ, так и действительные побуждения исторических деятелей вовсе не представляют собой конечных причин исторических событий, что за этими побуждениями стоят другие движущие силы, которые и надо изучать. Но философия истории искала эти силы не в самой истории; напротив, она привносила их туда извне, из философской идеологии» [1].

Только марксизм смог дать научный анализ исторического развития от первобытного *общества к социалистическому* государству. У Гегеля появляется зачаточная идея в идеалистической формулировке, что в начале истории существовала тенденция к совместной жизни, вызванная материальными, жизненными потребностями, которая становится сознательной целью на протяжении всей мировой истории. Во всяком случае, нужно оценить тот факт, что дух входит во всемирную историю не через теологические провозглашения, а под скромной личиной совместной жизни людей.

Гегель подчеркивает наличие индивидуальных интересов от начала и до конца всемирной истории. Дух и эволюция немыслимы и неотделимы от людских интересов, от интересов реальных индивидуумов — и только теперь об этом говорит Гегель — от интересов *народов* [2]. В этот период (после 1817 года) Гегель еще не в состоянии развить демократическое положение о роли народа. Поэтому в «Философии истории» он идет на компромисс: сохраняет понятие «народ», но подчиняет его государству. Вытекающий отсюда вывод в основном соответствует главному тезису истории права: «послушные массы должны безоговорочно подчиняться абсолютистскому государству».

Если дух может осуществляться только через реальных людей, то это диалектическое соотношение, установленное Гегелем, отмечает бесспорную *зависимость* духа от противоположной категории

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 307.
[2] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 25.

потребностей и интересов. И поскольку дух не существует без интересов людей, поскольку всеобщее не может существовать в отрыве от индивидуального, то также существует и «перевернутое», парадоксальное отношение: народы и индивидуумы, «...ища и добиваясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают, и что они бессознательно исполняют...» [1]

Только марксизм конкретно, научно объяснил тот факт, что люди не знают (по крайней мере до эпохи социализма) неожиданных результатов их труда, изобретения средств производства. Однако Гегель мимоходом касается этого вопроса, что было отмечено Лениным, сравнившим это место Гегеля с классическим отрывком из произведения Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». В этом произведении Энгельс указывает, что «Действия имеют известную желаемую цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они ведут совсем не к тем последствиям, которые были желательны». Энгельс заканчивает следующим образом: «Но где на поверхности происходит игра случая, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам. Все дело лишь в том, чтобы открыть эти законы» [2].

Как буржуазный идеолог Гегель не смог раскрыть действительные законы истории.

Гегель хочет только подчеркнуть, что «...в самом всемирно-историческом процессе... чистая последняя цель истории еще не является содержанием потребности и интереса... всеобщее все же содержится в частных целях и осуществляется благодаря им» [3]. Гегель связывает это положение с диалектикой необходимости — свободы: ход истории являет

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 25.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 306.
[3] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 25.

необходимость, в то время как сознательно преследуемая людьми цель есть свобода. Но он не настаивает, не начинает делать никакого анализа этого нового, диалектического отношения, а отсылает к «Науке логики».

В рамках своей идеалистической концепции истории Гегель не сумел уточнить и объяснить, как переходят люди от бессознательного к сознательному осуществлению свободы и государства. Но он предвидел, что этот переход совершается не в какой-то неземной сфере, а *среди* людей и *при помощи* людей. И в этом заслуга Гегеля.

Стало быть, осуществление свободы, духа, ценностей в истории — процесс, происходящий при помощи индивидуумов, однако это процесс высшего порядка благодаря своему объективному характеру, стоящему над личным; он превосходит всякое индивидуальное своей величественностью и необходимостью. Хотя осуществление духа проходит через сферу субъективности, индивидуальная, субъективная свобода не может ему противодействовать. Этот процесс не считается с индивидуальными вкусами и капризами, не считается с индивидуальным счастьем каждого. «Всемирная история не есть арена счастья» [1]; она существует не для того, чтобы сделать всех счастливыми, однако и не исключает возможности совпадения свободы и необходимости. История является противоречивым процессом, процессом, состоящим из противоречий, конфликтов, кризисов. Счастье, по мнению Гегеля, возможно только в периоды стабильности, когда отсутствуют конфликты.

Анализируя диалектику взаимоотношений между индивидуумом и историей, Гегель неизбежно отразил некоторые проявления пессимизма, корни которого находятся в самом стихийном характере капиталистического производства. Но эти проявления пессизма — только штрих в рамках общей оптимистической концепции и исходят из настойчиво

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 26.

возобновляющегося лейтмотива: из индивидуальных действий человека вытекают результаты, выходящие за пределы воли и сознания того, кто действует. Однако Гегель не обостряет антиномии между индивидуальными целями и целью истории, а, наоборот, больше подчеркивает совпадение в истории единичного и всеобщего, положительное значение формы, в которой индивидуальные действия несут в себе условия своего собственного снятия. Индивидуальная свобода, как бы антиномно не проявлялась она по отношению к общим целям истории, общества связана с *деятельностью.* А деятельность «...есть средний термин, благодаря которому совершается переход общего и внутреннего к объективности» [1]. Общественные отношения по своей природе таковы, что индивидуум *должен* участвовать в действиях и поступках, которые выходят за пределы ограниченной, индивидуальной сферы действий, индивидуальных желаний и страстей. Гегель приводит пример государства и права: люди создают общество, создают право и строй, которые затем обязывают их же, каждого в отдельности, подчиняться *общественным* нормам.

Гегель не может объяснить особенности и значимости общественного явления, его качественного отличия от совокупности отдельных индивидуумов. Но, как увидим ниже, он приближается к вскрытию этой особенности, когда настойчиво анализирует специфику «объективного духа» по сравнению с индивидуальным духом и, как мы видели, когда он подчеркивает всеобщее в сравнении с индивидуальным в историческом явлении. Это подчеркивание не имеет достаточно ясного следствия, поскольку Гегель ограничивается повторением того, что в индивидуальных действиях людей происходит нечто, чего не было в их намерениях, в их сознании. Однако социальная действительность является не только *результатом,* но и *данными* условиями индивидуальных действий. Марксистская концепция общества

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 37.

подчеркивает тот факт, что люди действуют в тех исторических условиях, которые они застают сложившимися, они рождаются, живут и действуют при определенном строе. Однако это не мешает им изменить революционным путем этот строй, когда он не соответствует их интересам (капиталистический строй) или когда в условиях социалистического строя они хотят перейти от социализма к коммунизму.

Итак, если Гегель во «Введении» к «Философии истории» не смог пойти дальше по пути выявления общественного, зато он проницательно подчеркнул положительный аспект человеческого индивидуального действия как средства осуществления общественных целей, хода истории, правильно подчеркнул неразрывную связь между индивидуальной и общественной конечными целями.

Если раньше Гегель выделял только *ограниченное* в индивидуальных интересах и страстях, то теперь он обращает внимание на индивидуальное *участие* в общих, объективных целях. Люди не только одержимы страстями, но и являются разумными, этическими клетками общества. «Содержание их целей проникнуто общими, существенными определениями права, добра, обязанности и т. д.» [1]

Гегелевская концепция истории выше и в этом аспекте декадентских взглядов современных буржуазных философов, которые создают антагонизм между индивидуальными целями и смыслом истории, для которых история является чем-то находящимся в тупике (Zid ol mortii).

Если древнюю историю Гегель рассматривал через призму ценностей свободы и культуры, то подойдя к рассмотрению своей эпохи, он вновь возвратится к своему положению отождествления этих ценностей с немецким абсолютистским государством, в котором жил.

Не углубляясь в проблему определения этических и правовых норм и не ставя вопроса о глубо-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 28.

ких причинах уничтожения норм социальной революцией, Гегель все же не забывает поговорить о принципиальной закономерности изменения норм и законов. Именно в истории «...возникают великие столкновения между существующими, признанными обязанностями, законами и правами и между возможностями, которые противоположны этой системе, нарушают ее и даже разрушают ее основу и действительность, а в то же время имеют такое содержание, которое также может казаться хорошим, в общем полезным, существенным и необходимым. Теперь эти возможности становятся историческими; они заключают в себе некоторое всеобщее иного рода, чем то всеобщее, которое составляет основу в существовании народа и государства»[1]. Хотя и ограниченная проблемой законов и норм, задача изменения последних поставлена Гегелем в этом важном месте со всей ясностью.

Гегель отрицает постоянство и неизменность норм; нормы обладают изменчивым характером, они не являются действительными навсегда, и могут быть заменены другими нормами, такими же законными, такими же историческими. Оправдывает их только историческая необходимость, естественно понимаемая Гегелем идеалистически. Он утверждает, что все новое, все, что проявляется вначале только как зародыш, как возможность, является также важным, как и уже существующая действительность. Возможное, новое, согласно концепции Гегеля, также представляет в истории дух, всеобщее. Хотя Гегель как идеалист и утверждает, что «...это всеобщее есть момент идеи...», необходимо положительно оценить энергичность, с которой он поставил проблему нового, возможного в истории и превращения возможности в действительность.

Это превращение трактуется Гегелем прежде всего в связи с проблемой исторических личностей, а не с проблемой роли народов. И хотя такой подход к трактовке выдает идеалистическую позицию,

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 28.

концепция Гегеля о роли личности имеет бесспорное значение. Можно спорить по поводу значимости приведенных Гегелем примеров (Цезарь, Александр Македонский, Наполеон), но устанавливаемое им диалектическое отношение между великими людьми и «всеобщим» или целью истории является особенно глубоким проникновением в суть явления. В то время для романтиков, для «Бури и натиска» и даже для Вольтера великие личности — это только проявление исключительных, не ограниченных историей сил, следовательно случайности, чистого произвола; для Гегеля великие люди — это те, «...личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа» [1]. В этой идеалистической формулировке, в которой Гегель не может не упомянуть «мировой дух», все же содержится мысль, что великие люди велики лишь в той мере, в какой они выражают то, что марксизм называет исторической необходимостью; это были люди, «...понимавшие то, что нужно и что *своевременно*» [2]. Гегель подчеркивает мысль: ценность великих людей состоит в том, что они историческую необходимость превращают в свою цель, которую преследуют с исключительной энергией и способностью. Народы следуют за ними потому, что они воплощают исторические требования, они восхищаются ими потому, что они преданы великой цели — хотели и осуществили «нечто справедливое и необходимое».

Гегель отвергает психологическую, ограниченную моралистическую точку зрения в суждении о великих исторических личностях, к которой прибегают те, кто старается выставить напоказ недостатки или слабые стороны великих людей. Не это является критерием для суждения об исторических личностях, а широкая историческая перспектива, оценка этих личностей в свете выполненных ими исторических задач. Только «для камердинера не

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 29.
[2] Там же.

существует героя», но не потому, что герой — не герой, а потому, что лакей — лакей. История не пишется в этой перспективе; она пишется под тем углом зрения, когда видят в герое воплощение великих исторических чаяний; «такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути» [1]. У великих людей также есть и страсти и слабости, они страдают от субъективных побуждений и ограничений. Но основным является та исключительная мера, с которой они реализуют всеобщее. Без них разум не мог бы даже проявиться. Поэтому Гегель замысловато говорит о «хитрости Разума», который использует великих людей как средство осуществления идеи, по существу, ценностей и задач, поставленных конкретной исторической эпохой.

Гегель снова отмечает то, что мы назвали отношением между историей и этикой. Люди — не только рабы страстей, не только автоматы, приводимые в движение соображениями выгоды и личными интересами. Здесь у Гегеля, так же как и у Фихте, завуалированная необходимость выступить против плоского утилитаризма английских и французских просветителей, которые односторонне подчеркивали момент интереса разумного эгоизма, не замечали специфического этического момента. Люди являются для себя самоцелью, «Selbstzwecke», писал Гегель. Это происходит, естественно, не благодаря «божественному», которое содержится в них, по утверждению Гегеля, старавшегося придать всему этому религиозную окраску. Как заметил Ленин, «Нередко здесь у Гегеля о боженьке, религии, нравственности вообще — архипошлый идеалистический вздор» [2].

Гегель возвращается к важному вопросу необходимого отношения к противоположности между нравственными идеалами, между требованиями этики и исторической действительностью его перио-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 31—32.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 305.

да. Как известно, Гегель критиковал этику Фихте — его утверждения, что действительность есть блестящее отражение императива, его юношеское отвращение к противоположности между ценностями и действительным. «Как сказано выше, теперь все чаще раздаются жалобы на то, что *идеалы,* создаваемые фантазией, не осуществляются, что эти прелестные мечты разрушаются холодной действительностью» [1].

Если эти идеалы субъективны, если они принадлежат тому или другому индивидууму, вопрос не имеет никакого значения, так как они «не могут быть законом для общей действительности...» [2] Но, если эти идеалы имеют объективный характер, если они овладели умами лучших людей эпохи?

Гегель дает здесь глубокий ответ, вытекающий из диалектики единичного и общего. Он указывает, что, если мы согласны, что идеал, разум, дух и т. д. осуществляются только через индивидуумов, тогда тем самым мы должны допустить, что осуществлению этого идеала может помешать случайное эмпирического порядка, все то, что влечет за собой единичное, эмипирическое, непредвиденное.

Поэтому мы зачастую можем быть шокированы недостатками и несовершенством того или другого индивидуума, через которого осуществляется всеобщее, и в этом случае не очень трудно занять неизменную критическую позицию по отношению к недостаткам, но этот легковесный критицизм, дающий иллюзию возвышения над историей, как раз означает, что мы не поняли настоящего содержания истории, не расшифровали главный смысл истории. «Философия же должна, в противоположность вышеупомянутым идеалам, способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть... Философия стремится познать содержание, действительность божественной идеи и оправдать презираемую действительность» [3].

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 34.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 35.

Этот вывод Гегеля следует рассматривать всесторонне, не соглашаться с ним полностью или отклонять его. Прежде всего необходимо оценить тот факт, что Гегель действительную историю, исходящую из данной исторической обстановки и из реальных существующих людей, противопоставляет утопической, фиктивной истории тех, кто хочет, чтобы действительная история точно копировала их идеал о том, какой должна быть история, кто, исходя из этих утопических позиций, «не мирится» историей, с жизнью, непрерывно критикует действительную историю с позиций абсолютного нормативизма. Подобные люди всегда готовы в любой момент показать, что можно было бы сделать лучше, и заклеймить любое реальное действие как несоответствующее идеальным нормам и принципам.

Однако если гегелевский диалектический анализ всеобщего и единичного содержит «рациональное зерно» в вопросах ценность — индивидуум, история — личность, он ничуть не может быть оправдан тогда, когда Гегель применяет его в конкретных условиях Германии. Здесь «личности» представлены прусскими деспотами, а «ценности» — это интересы юнкеров, которых раболепно обнимает буржуазия.

Гегель переходит к анализу нового аспекта взаимоотношения между единичным и всеобщим. Люди со своей волей и своими способностями являются материалом, на котором осуществляется цель или смысл истории. Однако среда, атмосфера, в которой живут индивидуумы, непосредственная действительность, в которой они движутся и действуют,— это *государство*. Только внутри государства индивидуум располагает и пользуется своей индивидуальной свободой, поскольку она является «...знанием всеобщего, верою в него и желанием его» [1].

Известно, что в отличие от теории взаимоотношения между индивидуумом и коллективом в «Феноменологии духа» Гегель, начиная с «Энциклопедии», настолько выделяет доминирующую роль

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 37.

государства, что индивидуум оказывается поглощенным всеобщим, исчезает внутри государства. Гегель пишет: «Однако этого не следует понимать в том смысле, что субъективная воля отдельного лица достигает своего осуществления и проявляется как будто при посредстве воли и что эта последняя служит для нее средством... Напротив, право, нравственность, государство и только они являются положительной дейтсвительностью и обеспечением свободы»[1].

Если выше (в цитатах, взятых со страниц 22 и 24 анализируемого сочинения Гегеля) мы еще находили отзвуки буржуазных требований в защиту индивидуальных прав, то теперь мы вновь встречаемся с концепцией государства, которая (порожденная действительностью прусского абсолютистского государства) привела к оправданию грубого нарушения прав граждан, к освящению безусловного подчинения деспотическому режиму. Маркс показал, кто «Гегель исходит из государства и превращает человека в субъективированное государство. Демократия исходит из человека и превращает государство в объективированного человека»[2].

Гегель отправляется от аксиомы, что нет другой свободы, кроме той, которую представляет государство, и что «...вся ценность человека, вся его духовная действительность, существует исключительно благодаря государства»[3]. Сводя на нет индивидуальность, обоготворяя государство, Гегель продолжает реакционную линию, начатую им в «Энциклопедии». Под демагогической фразеологией «коллективных интересов» прославляется абсолютистское государство, представляющее, по существу, интересы меньшинства эксплуататоров.

В концепции Гегеля о государстве, в том виде, в каком она изложена в «Философии истории», продолжается консервативная тенденция восхваления

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 37.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 252.
[3] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 38.

существующего строя и существующих законов. Хотя *история духа* и переплеталась с наиболее интересными возможностями *истории государства,* эта история не могла избавиться от мистифицирующего постулата, по которому «государство есть божественная идея как она существует на земле»[1]. Если даже считать, что гегелевская апология государства отражает — как это делает Гоббс — и прославление современного буржуазного государства, а не только феодального абсолютистского, она остается неприкрытым выражением интересов господствующих классов, объединенных интересов аристократии и буржуазии против рабочих и крестьян.

Гегель сравнивает анархическую свободу со свободой дисциплинированной, отдавая предпочтение последней. Но он только защитник интересов прусской монархии, когда утверждает, что отечество и народ необходимо отождествлять с прусским государством. Гегель правильно утверждает, что благодаря подчинению индивидуума законам «...противоположность свободы и необходимости исчезает»[2]. Однако как обстоятельно показал Маркс в то время, когда Гегель делал подобное утверждение, ни одно буржуазное государство — тем более прусское абсолютистское — не могло уже представлять необходимость.

Гегелевская теория свободы оправдывается до тех пор, пока она сохраняет связь с ее подлинными корнями, с антифеодальными требованиями, пока она находится в согласии с народными чаяниями. А как только эти народные чаяния Гегель заменяет прусским государством, он уже выступает от имени буржуазии и феодализма, антинародный политический компромисс которых он освящает и обоготворяет под лозунгом государства.

В принципе переход от духовной концепции к истории государств был шагом к научному пониманию истории, к выявлению политической стороны

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 38.
[2] Там же.

истории — по сравнению с идеалистической биографической концепцией истории. Но у Гегеля государство как основа объяснения всемирной истории скрывает политические конфликты, скрывает классовую борьбу. Государство используется как фактор единения и сокрытия классовых противоречий; содержание государства для Гегеля всегда является абсолютным единством интересов граждан и одновременно основой всех сторон социальной и духовной жизни: права, искусства, философии и т. д. Ясно, что, ставя государство в основу всей духовной жизни, Гегель скрывает классовый характер идеологии, поскольку гегелевское государство представлено как надклассовая сущность. Во-вторых, из всех форм социального сознания Гегель избирает *религию,* как наиболее способную выразить «единство», представляемое государством. Следовательно, Гегель утверждает, что благодаря религии «...мирской дух» сознает абсолютный дух...» [1]; благодаря тому, что жертвенность и набожность воплощает объективирование, происходит слияние субъективного и объективного, частного и общего. Таким образом, Гегель не довольствуется теоретизированием по поводу господства религии в прусском абсолютистском государстве, а, отождествляя государство и народ, утверждает, что «...представление о боге составляет общую основу народа» [2], подчиняя в конце концов религии индивидуальную свободу.

Гегель открыто признает существование сговора между государством и религией: «...государство основано на религии» [3]. Гегель критикует религиозный фанатизм, поскольку он мог бы стать автономным выражением религиозности и мог бы обратиться против государства; другими словами, еретики лишены права выражать дух и свободу, зато Гегель клеймит, называя «безумием», стремление отделить государство от религии, а также представление о

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 47.
[2] Там же, стр. 48.
[3] Там же, стр. 49.

том, что возможна конституция, лишенная опоры фидеизма.

Как видим, Гегель отождествляет народ и государство, переносит на народ реакционные цели государства в классовом обществе. Пользуясь понятием «Volksgeist» («дух народа»), Гегель усиливает это отождествление: «дух народа» связан с государством, он изображается как духовная сторона собственно государства. Однако, будучи одновременно и выражением эволюции «духа», дух народа характеризуется диалектически как явление, находящееся в процессе непрерывного становления. Гегель подчеркивает также неразрывную связь между индивидуальной и коллективной духовной жизнью. Это, по сравнению с субъективистскими романтическими концепциями об абсолютном своеобразии и единичности духовного творчества, было положительным явлением. «Духу народа, — пишет Гегель, — принадлежат индивидуумы; каждое отдельное лицо является сыном своего народа и вместе с тем сыном своего времени, поскольку его государство развивается, ни один не остается позади его, и еще менее того — опережает его»[1].

В подобных формулировках явственно выступает диалектическая черта исторической концепции Гегеля об историчности духовной жизни и культуры, имеющая преимущество перед метафизическими и мистическими представлениями об абсолютном, невременном характере духовной жизни.

Гегель подчеркнул также и дифференцированный, конкретный, или национальный характер культуры: «Этот дух народа есть *определенный* дух... этот дух составляет основу и содержание в других вышеуказанных формах его самосознания»[2]. Следовательно, Гегель указывает, что специфичность национального духа определяет все формы социального сознания. Он формулирует одновременно важную теорию «объективного духа», идеалистическую

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 50.
[2] Там же.

теорию о формах социального сознания. «Ведь дух в своем самосознании должен быть объективным для себя, и объективность непосредственно содержит в себе обнаружение различий, которые вообще являются совокупностью различных сфер объективного духа...» [1]

Гегель делает различие между *создателями* духовных ценностей и *созданными* духовными богатствами — культурой. Гегель в то же время в теории культуры выражает положительную идею *единства* форм духовной жизни, какими бы различными они ни были. Чтобы еще больше выделить это единство, он пользуется гибким термином «индивидуальность». Однако Гегель не может удержаться, чтобы не исказить эту диалектическую интуицию, подчеркнув связь, вернее, зависимость культуры от государства. Здесь нет ничего «материалистического», поскольку, как мы видели, у Гегеля государство в свою очередь подчинено религии. С другой стороны, положение о единстве форм социального сознания имеет научное значение только в том виде, как его понимали классики марксизма: связанное с концепцией о базисе и надстройке и о классовом характере идеологии, являющейся составной частью исторического материализма. У Гегеля, как и у других философов-идеалистов, идея о единстве форм социального сознания ведет к скрытию классовых противоречий. Только марксизм показал, что это идеологическое единство определяется комплексом классовых интересов и чаяний.

Как мы видим, Гегель подчеркивает единичность каждой культуры, которую он рассматривает как «индивидуум». Всемирная история есть наследство этих «индивидуумов», в этой перспективе она сводится к ряду описаний различных культур, духовных проявлений народа. Эта идея, наброски которой были сделаны также и Гердером, хотя и страдала идеалистической ограниченностью просветительства, рассматривавшего историю только через

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 50—51.

призму ценностей культуры, имела положительное значение в выявлении вклада различных народов во всемирную историю культуры. И Гегель освещает этот вклад, но только с ограниченных позиций, с одной стороны, восхищения греко-римской античностью, с другой — шовинизмом.

Гегель не обладает объективностью и гуманистической симпатией Гердера к достижениям всех народов, да и не способен выявить и оценить различные культуры в их разнообразии и специфике. По существу, он следит за тем, *как* приходит всемирный дух к самосознанию. Как спиритуалист, как философ-идеалист Гегель не видит помех на пути осуществления ценностей, не вскрывает конфликта между ценностью и не-ценностью, не исследует экономические и социально-политические причины моментов ускорения или застоя в процессе культуры; другими словами, он видит не диалектику прогресса, а прогресс по восходящей линии. В то же время гегелевский взгляд на прогресс является застывшим и неточным. Гегель считает, что все то, что является бесценностью, следовательно, все то, что противодействовало или противодействует прогрессу, несущественно, случайно. Прогресс есть «абсолютный определитель» (das absolut Bestimmende), прочный и непоколебимый по отношению к случайности, которой он управляет, подчиняя своей цели.

Конечно, этот оптимизм просветительского происхождения, даже выраженный застывшей телеологической формулировкой, показывает, что Гегель не отказался от стремления к изменению, к совершенствованию. В то время как реакционные идеологи, вроде Гёрреса, которые выражали позиции абсолютизма в непосредственной, обнаженной форме, развивали теорию возвращения в Германию Барбароссы, буржуазные идеологи сохраняли формально восторженное отношение к прогрессу, не отказываясь полностью от тайного стремления к переменам. Однако эти желания превращались в духовную «теорию» прогресса, резко контрастируя с полити-

ческой практикой буржуазии. Одновременно учение об объективном духе в теории культуры положило начало ряду идеалистических теорий, скрывающих классовый характер культуры. В борьбе с этими теориями Ленин разработал теорию двух культур, противоположности между культурой народной, демократической и культурой господствующих классов в антагонистическом классовом обществе.

Спиритуалистский характер «теории» прогресса подчеркивает два значения: значение уклонения (Шиллер и др.) и значение приспособления (как мы видели у Гёте). Немецкая буржуазия не боролась больше против абсолютизма; Гегель отражает эту политико-идеологическую позицию, утверждая, что дух не сталкивается ни с чем вне себя, и высказывая мнение, что «...дух есть только то, чем он сам себя делает, и он делает себя тем, что он есть в себе»[1]. Стало быть, Гегель постулирует абсолютную автономию духа, осуществление свободы как явления, не нуждающегося в том, чтобы выходить из духовной сферы, которое может избежать столкновений и борьбы с враждебными силами. Когда Гегель говорит о противоречиях и борьбе духа, он указывает, что они являются *чисто* внутренними, что «...ему приходится преодолевать самого себя как истинное враждебное препятствие...»[2] В итоге, по мнению Гегеля, прогресс требует только внутренней борьбы духа, свободу можно завоевать простым развитием внутренней диалектики духа.

С другой стороны, это положение о *спонтанном* осуществлении прогресса, ценностей показывает раболепие буржуазного идеолога, который не хочет признать факта, что «немецкая нищета» является значительным препятствием в осуществлении прогресса.

Чтобы придать духу возможно более впечатляющий божественный ореол, Гегель создал теорию, по которой природа не знает подлинных изменений,

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 53.
[2] Там же.

эти изменения принадлежат только духу; в природе никогда ничего нового не происходит, в ней нет диалектики и нет творчества. Это ошибочное положение является основой метафизического представления Гегеля о природе; оно связано с необходимостью показать абсолютную автономию и превосходство духа, а также и избавление духа от политической борьбы: раз уж дух доказал свою диалектическую способность *внутри* и чувствует свое превосходство над природой, ему нет больше необходимости вести борьбу *вне*.

Гегель отправляется от факта или правильной оценки; бесспорно, что для человека важнее усилия цивилизации, которая предполагает господство над природой — как над ее внешними проявлениями, так и над собственными инстинктами,— чем эволюция природы, которая происходит независимо от человека. Человеку несравненно дороже, с точки зрения субъективной, этической и культурной, *его* творчество, чем творчество природы. Однако это не оправдывает пренебрежения творчеством, новым в жизни, в чем повинны субъективизм и антропоцентризм.

Недооценивая диалектику, эволюцию природы, Гегель в то же время демонстрировал уже упомянутое выше положение о неполноценности первобытного общества, о бессмысленности «естественного права» и естественной свободы. Как апологет государства Гегель исключает из истории все негосударственные общественные устройства, другими словами, исключает всю историю первобытного общества под предлогом того, что оно якобы представляет «неорганическое существование духа». Гегель оспаривает наличие свободы, равенства и вообще существование какой-либо морали в первобытном обществе. Мораль и право, по мнению Гегеля, появляются только с возникновением государства. Своим глубоким анализом в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельс полностью опроверг положения Гегеля, наоборот, указав, что положительные элементы мора-

ли первобытно-родового общества были утрачены одновременно с возникновением классового общества и государства.

Занимаясь исследованием истоков писаной истории, Гегель замечает, что она начинается с возникновением государства; «историческая проза» есть то новое содержание, которое принесло государство, определяющее начало писаной истории. Однако он полагает, что это положение действительно и в обратном смысле: нет объективной истории, если нет «истории субъективной», то есть писаной истории. Если первое замечание правильно и наводит на определенные мысли, то ясно, что второе замечание есть не что иное, как выражение идеалистической системы, положение о примате мышления над действительностью.

Гегель переходит к вопросу о «ходе» всемирной истории. Однако он запутывается в вопросе об отношении общего и частного, поскольку считает, что «собственный определенный принцип» в истории есть «дух народа», то есть определение духа, а не стадии экономического и социально-политического развития, которые проходит народ. Гегель рассматривает всемирную историю как ряд ступеней (Stufungang). Каждая представляет один народ. Но это означает понимание истории, диалектики всемирной истории как простой последовательности национальных историй.

Марксизм своей теорией общественно-экономических формаций показал, что частное, история того или другого народа не определяет и не объясняет основные законы истории, а иллюстрирует их по-своему. Марксизм разделил всемирную историю на пять общественно-экономических формаций, поскольку в эти пять формаций входит история всех народов, независимо от «их собственного определенного принципа». Национальная специфика какого-либо народа не меняет диалектическую линию общественной эволюции; это, конечно, проявляется различным образом у того или иного народа, главным образом в зависимости от его экономического

развития, но не настолько, чтобы эти своеобразия могли изменить основные законы перехода от одного строя к другому.

Именно роль частного принципа подчеркивал Гегель в ущерб общим законам: «...всякая ступень, как отличающаяся от другой, имеет свой собственный определенный принцип»[1], хотя, как мы видели выше и увидим ниже, Гегель настаивает на значении общих принципов для понимания истории и справедливо нападает на исторический эмпиризм. Однако Гегель прав только с *методологической* точки зрения: он правильно акцентирует, что в истории «...существенное отделялось от так называемого несущественного» и что «...для того, чтобы иметь возможность делать это, нужно знать существенное»[2]. Но для него существенное есть развитие свободы в истории мира, а «дух народа» намного превосходит ту роль, которую играет национальная специфика в общественном развитии.

Как известно, вопрос о диалектике общего и единичного в истории достаточно актуален. Естественно, если он не ставится абстрактно, чисто теоретически, как его ставит Гегель, а в рамках практики, политики, стратегии и тактики, необходимых для перехода самых разнообразных стран и народов от капитализма к социализму.

В связи с вопросом о понимании и ходе истории Гегель после критики эмпиризма возвращается к критике «моралистического» суждения об истории. Он указывает, что личностей, делающих историю, нельзя судить, пользуясь обычной меркой, сквозь призму и критерий общепринятой морали, которой пользуются индивидуумы между собой в повседневной жизни. «Ведь всемирная история совершается в более высокой сфере, чем та, к которой приурочена моральность, чем та сфера, которую составляют образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственная воля и их образ действий;

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 61.
[2] Там же, стр. 62.

всему этому самому по себе присущи ценность, вменяемость, награда или наказание»[1].

Гегель справедливо указывает, что историю и деятельность исторических личностей нельзя рассматривать через призму смирения или сентиментализма, кротости и т. д. Но его точка зрения, что в принципе политика может отказаться от морали, приближается к «морали силы», которую и сегодня провозглашают идеологи империализма. Гегель прав в той мере, что он требует различного подхода в оценке того или иного индивидуума или той или иной исторической личности, поскольку последняя представляет «дух народа», направление, в котором движется история. Однако Гегель забывает сказать о критерии, по которому можно отличить личности, действительно воплощающие исторический прогресс стремления и нужды народных масс, от тех, которые представляют реакционные цели.

Критикуя моральный сентиментализм, Гегель утверждает, что тот же «формализм», который не может проникнуть в сущность вещей, проявляется также и при оценке поэзии, искусства, мышления и других негосударственных культур. Гегель повторяет свое положение, что только в государственной жизни возникает необходимость культуры как нового варианта апологии государства и как выражения пренебрежения наивной, первобытной культурой. С этой точки зрения Гегель повторяет предубеждения просветителей XVIII века, однако это имеет меньшее оправдание, поскольку, как мы видели, Гердер и Гёте сделали первые шаги в оценке поэзии и вообще культуры народов.

Необходимо подчеркнуть знаменательный отрывок, в котором Гегель характеризует уклончивое, духовное значение философии. В связи с положением о государственном характере культуры Гегель пишет: «Если в развитии самого государства должны наступать периоды, побуждающие благороднейшие натуры возноситься духом из современной

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 64.

действительности в идеальные сферы и находить в этих сферах то примирение с собой, которое уже невозможно для духа в действительности, в которой наступил разлад, так как предающийся рефлексии рассудок посягает на все святое и глубокое... то таким образом мышлению приходится стать мыслящим разумом»[1], то есть философией. Как видим, целью здесь является критика плоского просветительства, на которое он нападал еще в «Феноменологии духа». Но особенно знаменательным является то, что этот отрывок, который внезапно освещает упорное неприспособление и духовное бегство в философию, писался в самый разгар апологии государства.

Гегель мимоходом роняет несколько слов о критерии, отличающем подлинную культуру (государственную) от культуры формальной. Эти замечания предвосхищают позднюю реакционную оценку восточной культуры. Гегель находит, что в настоящей культуре как форма, так и содержание являются классическими, а «классическое» есть только «разумное», обладающее «мерой и целью». Рассмотренная под этим углом зрения индийская культура не является классической по сравнению с греческой. Теперь Гегель приходит к установлению критерия для суждения о культуре: культура — это *познающая себя свобода.* Естественно, это определение свободы духовно-идеалистическое — человек свободен лишь постольку, поскольку индивидуум сознает себя «личностью», бесконечной в себе. Это буржуазно-демократическое определение, освобожденное от своего политического, демократического содержания, так как «личности», которая радуется своей «бесконечностью», стала безразличной борьба за политическую свободу народа и вообще судьба последнего.

С позиций буржуазного индивидуализма, высшей этической мерой которого является «индивидуальность», личность, Гегель считает низшей

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 66.

всякую мораль, которая не «возвысилась» до его буржуазно-этического идеала. Он отождествляет свободу с личностью, сводя понятие свободы к индивидуалистическому этическому идеалу; буржуазные этики, от Гегеля до современных экзистенциалистов, не смогли найти другой основы для своих индивидуалистических взглядов на свободу.

В своем духовном представлении об истории Гегель, следовательно, отражает ограниченную этику немецкой буржуазии, которая, отказавшись от политической свободы и антифеодальной борьбы, занималась апологией абсолютистского государства как воплощения «духовной свободы» также. И хотя Гегель уже не проявляет интереса к политической борьбе, он защищает и углубляет эволюцию истории, ее становление. Гегель подчеркивает, например, диалектическую связь между старым и новым: «...ближайшим определением, относящимся к изменению, является то, что изменение, которое есть гибель, есть в то же время возникновение новой жизни, что из жизни происходит смерть, а из смерти жизнь»[1]. Однако этот диалектический закон Гегель понимает так, что он действителен прежде всего для эволюции духа, поскольку политический опыт Германии, наиболее ближайший опыт, совершенно не давал основы для обобщения *борьбы* между старым и новым. Естественно, как мы видели выше (в первом томе настоящей работы), гегелевское диалектическое обобщение питалось не только немецким политическим опытом, который был совершенно недостаточным, но и опытом Французской революции. Однако, как нам известно, из этого опыта он не извлек всех выводов. Из него он взял только то, что соответствовало ограниченным рамкам абсолютистско-феодального строя, которые отвечали позиции приспособления к этому строю.

Позиция приспособления направляла теперь развитие и конкретизацию категории *изменения* только в *духовное* русло. Поэтому Гегель будет го-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 69—70.

ворить о необходимом богатстве форм, в которых проявляется дух, о его способности постоянно создавать новые творения. Что речь идет о деятельности чисто духовной, заботливо сообщает сам Гегель. Он пишет, что дух, «предаваясь этому наслаждению своею деятельностью, имеет дело лишь с самим собою»[1]. Вовне он может столкнуться только с природой; внутри себя дух, по гегелевской концепции социальная структура — не знает классовой борьбы, а только чисто духовную диалектику, оторванную от вопросов материальной жизни. Напрасно утверждает Гегель, что «народы суть то, чем оказываются их действия»[2]; гегелевская философия истории отражает не дух действия, а дух приспособления и созерцания. И поскольку гегелевская философия истории не заключает в себе импульса к действию, она приносит демобилизующую, фаталистическую теорию обязательного выхода того или иного народа из истории под мистическим предлогом, что «...сама живая, субстанциальная душа уже бездействует»[3].

Гегель предварительно в общих чертах наметил реакционное положение Шпенглера и других буржуазных философов, которые, выражая чувство бессилия и конца буржуазного мира, убеждали в наступлении циклической смерти культуры. Гегель не в состоянии дать какого-либо приемлемого объяснения или научного обоснования положению о «старении» того или иного народа и его исторической смерти. Он утверждает, что, после того как тот или иной народ достиг своей цели и осуществления, это осуществление неизбежно влечет за собой апатию и застой. «Смерть» одного народа вызывает новое у *другого* народа; новое в истории осуществляется только непрерывным переходом факела прогресса от одного народа к другому. По фаталистической концепции Гегеля, один и тот же народ не может пережить несколько укладов, не может стремиться

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 70.
[2] Там же, стр. 71.
[3] Там же.

к подлинному осуществлению своих чаяний и способностей. Это означает, что, по существу, народы никогда не познают социального и культурного прогресса. По мнению Гегеля, апогей в развитии того или иного народа представляет расплывчатая формула «осуществления», по сути дела осуществления политических и культурных интересов господствующих классов. Гегель утверждает, что народ умирает естественной смертью, как умирают индивидуумы, потому что они не могут уже желать чего-нибудь нового!? Идеолог политического компромисса двух господствующих классов спокойно утверждает «от имени народа», что последний удовлетворил все свои требования и больше ему нечего желать. Это уже не только ограниченность гегелевской концепции прогресса, а подлинное отрицание прогресса.

Единственным утешением в исторической смерти является для Гегеля мышление, размышления по поводу истории. В историческом процессе при смерти одного народа дух, являющийся общим, «снижается» до уровня индивидуального и только через мышление он снова может возвыситься до всеобщего. «Ведь мысль есть общее, род, который не умирает, который остается сам себе равным»[1]. Ибо каждый народ завершает свое развитие возвышением в духовном, он развивается только «...до той ступени, которая является всеобщей ступенью его духа»[2].

Другими словами, Гегель снова проповедует положение о созерцании и утешении в этом созерцании: апогеем истории, «свободы» и «самоосуществления» какого-либо народа является... размышление над историей! Следовательно, народ не может в действительности воспользоваться конечными результатами своей тысячелетней борьбы; Гегель находит естественным закон, по которому плод не принадлежит народу, который его породил, а... на-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 74.
[2] Там же.

оборот, «...он становится для него горьким напитком» [1]. Он «должен» уступить место другому народу, а сам утешиться своим развитием во «Всеобщем духе».

Гегель выражает бессилие буржуазии и воображает, что может говорить и от имени народных масс. Насколько чужда была народным массам эта теория бессилия, стало очевидным только через несколько десятилетий, когда появился марксизм.

Следует отметить, что из двух частей теоретического введения в «Лекции по философии истории» вторая часть носит название «Географические основы всемирной истории». Ленин сделал по этому поводу пометку: «характерное заглавие».

Для идеалистической концепции истории, в которой дух или идея осуществляются необходимостью, учет географических условий показывает, что Гегель понимал, что нельзя отрицать роль материального фактора. Это положительный штрих по сравнению с другими философскими концепциями того времени об истории, тем более, что в своих соображениях о географических основах Гегель иногда ориентируется на экономическую географию. То, что Гегель начинает замечать значение материальных факторов, отражает тенденцию буржуазии принимать всерьез историю, тенденцию, вызванную необходимостью антифеодальной борьбы. Одновременно это означает уступку системы фактам, опыту, действительности: дух не так уж силен, чтобы абсолютным образом влиять на природу, «внешнее»; он должен осуществляться в условиях пространства и времени. Гегель выражает эту уступку в формулировке, которой предназначено спасти видимость: он утверждает, что нельзя ни переоценивать, ни недооценивать природу. А это утверждение убедительно свидетельствует о шаткости тезиса абсолютного идеализма, принципиально считающего природу как «внешнюю» и «подчиненную» духу.

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 75.

Гегель совершенно правильно подчеркивает значение того, что человеческое сознание пробуждается в процессе борьбы с природой. Гегель признает, что природа «...является первой точкой зрения, исходя из которой человек может достигнуть свободы в себе...»[1]. По другому поводу Ленин заметил в своем конспекте «Науки логики», что, когда Гегель говорит об орудиях, которыми человек осуществляет свою власть над внешней природой, он приближается к историческому материализму[2].

Гегель констатирует, что тяжелые природные условия на севере тормозили развитие цивилизации. Он замечает также существование определенных отношений координации между образом патриархальной жизни и животноводством, между возникновением земельной собственности и эксплуатацией («Herrschaft und Knechtschaft»), между частной собственностью и юридическими отношениями.

Гегель отдает себе отчет, что земледелие представляет шаг вперед по сравнению с животноводством: «земледелие уже само по себе подразумевает прекращение непостоянства: оно требует предусмотрительности и заботы о будущем»[3]. Этим можно объяснить расцвет Китая, Индии, Вавилона. Гегель понимает экономическое значение водных путей и того факта, что горы разделяют, в то время как воды «объединяют». Он подчеркивает, что «...море призывает человека к завоеваниям, к разбою, а также к наживе, к приобретению...»[4] и оценивает навигацию как одно из великих изобретений человеческого ума.

Гегель подчеркивает заинтересованность европейцев в господстве над Африкой, но находит оправдание колониализму в «неспособности» негров признать всеобщность, их полной моральной и ин-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 77
[2] См. В. И. Ленин, т. 38, стр. 180, 181.
[3] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 95—96.
[4] Там же, стр. 86.

теллектуальной отсталостью, которые Гегель считает естественными и неизбежными. В то время как наиболее передовые немецкие просветители XVIII века клеймили рабство негров, Гегель это рабство оправдывает, утверждая, что, «однако, их участь едва ли не оказывается еще хуже в их собственной стране...» [1] и что негры лишены нравственного чувства. Презрение к неграм иллюстрирует общую расистскую концепцию, одно из самых реакционных аспектов в социальных концепциях Гегеля. Этот аспект сильно противоречит настойчиво провозглашавшемуся требованию понимания всемирной истории, следовательно, истории всех народов как истории свободы, ибо Гегель однажды дал следующее определение всемирной истории: «Всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы» [2].

По существу, Гегеля, как и других буржуазных идеологов, беспокоят только интересы буржуазии как класса и буржуа как личности, а не гуманистические идеалы, о которых мечтали, скажем, Лессинг и Гердер, к которым примыкал частично и он сам в молодости.

Гегелевская концепция о направлении развития всемирной истории имеет буржуазные и шовинистические корни, которые ясно отражены в его географическом аспекте. Гегель утверждает, что история идет с Востока на Запад. Восток *был* началом всемирной истории, но он остался как забытая зона, в которой уже никогда ничего нового не случится. Вершину, апогей истории представляет германский мир в Западной Европе. Нравственное оправдание этому следующее: на Востоке только *один* человек был свободен, в античности *некоторые* были свободны, в «германском мире» *все* свободны [3]. Стало быть, немецкое абсолютистское государство про-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 91.
[2] Там же, стр. 98.
[3] См. там же, стр. 98.

славляется как царство свободы *для всех;* Гегелю совершенно не кажется странным предложить следующую последовательность политических режимов во всемирной истории: 1) деспотизм; 2) демократия и аристократия; 3) монархия.

В следующем за «Введением» изложении всемирной истории, которое составляет около трех четвертей работы, Гегель рассматривает свою концепцию с этой противоречивой, половинчатой и пристрастной точки зрения. Он рассматривает до эпохи, в которую он жил, всю историю с вершин «монархии, которая осуществила свободу всех». Эта формула является ясным выражением преклонения немецкой буржуазии перед прусской монархией. Гегель способен вскрыть только частично и в искаженном виде направления социального и духовного прогресса, и то только в древней и новой истории. Поэтому Энгельс и считает, что Гегелю под силу только «взрывы революционного гнева», которые Энгельс оценивал положительно. Интересны также и те тонкие замечания, которыми Гегель оригинальным образом характеризует различные грани культуры (особенно античной) или хотя бы открывает вопрос характеристики стилей культуры.

Ни Гегель, ни другие буржуазные идеологи того и более позднего времени не были в состоянии овладеть *объективными* критериями оценки *прогресса* в истории, в истории морали или в истории культуры. Гегель мог рассматривать историю только сквозь ограниченную призму своего класса: этический индивидуализм и теоретический идеализм. Только в качестве исключения и непоследовательно Гегель проследил прогресс демократии в греко-римском мире и эпохальное значение Французской революции в новую эпоху. Гегель не придавал серьезного значения борьбе народов за свободу. Претензии на объективное изображение диалектики истории оказались с самого начала бесплодными из-за ограниченного классового характера политических, этических и теоретических позиций немецкой буржуазии.

Желание Гегеля расшифровать разумное и необходимое в истории — стало быть, закономерность развития общества — разрешилось расправой буржуазного индивидуализма немецкого типа с социальной, культурной и моральной историей прошлого. Для этой индивидуалистической концепции духовная свобода индивидуального есть альфа и омега истории. Отсюда с логической последовательностью следует, что только то, что подготовлено буржуазным индивидуалистическим, духовным идеалом о свободе и похоже на него, является хорошим, все, что не походит на него, является плохим. Все это вытекает с самого начала применения гегелевских положений к всемирной истории, к истории Древнего Востока.

По мнению Гегеля, восточный мир воплощает определенный принцип или момент — «моральную субстанциальность»; последняя представляет низшую фазу духа, вершиной ее является не «субстанциальная» свобода, а «субъективная свобода». Как видно, подчеркнутые как положительные замечания в той части «Введения», которая озаглавлена «Географическая основа всемирной истории», не нашли себе никакого применения. Они остаются отдельными интуициями, над которыми полностью господствует основное идеалистическое положение. Гегель занят только выявлением отсутствия индивидуальной свободы на Древнем Востоке. По этому случаю он анализирует деспотизм и клеймит его, но не потому, что деспотизм означал эксплуатацию и угнетение масс бедных и рабов, а потому, что в деспотиях Древнего Востока акты (законы) деспота, который олицетворял государство, лишены «внутреннего одобрения» индивида. Естественно, Гегель не задает себе вопроса, в какой мере акты *его* монарха в Пруссии получали «внутреннее одобрение» граждан, которые в различной степени в зависимости от их социального положения страдали от абсолютистского насилия.

Гегель отмечает «состояние покоя» в истории Китая, но не может объяснить этого, да и не отдает

себе отчета в том, что, как показал позднее Маркс, относительный застой в развитии экономики, социального строя и идеологии древних народов Востока явился общей чертой истории Древнего и феодального Востока. Этот относительный застой Гегель объясняет идеалистически тем, что дух или сознание индивида еще не отделился от «субстанциального духа», от семейных патриархальных отношений. Однако историки-марксисты показали, что действительной причиной было то, что «...хозяйство в целом долго носило еще примитивный, натуральный характер, что связано с длительным и прочным сохранением сельских общин» [1].

Гегель отметил черту «семейного духа», но он не знал, что это объясняется тем, что в Древнем Китае долго существовали остатки родового строя.

Идеалистическое объяснение деспотизма в Древнем Китае, которое дает Гегель, парадоксально и абсурдно. «Так как в Китае господствует равенство, но нет свободы, то деспотизм оказывается необходимым образом правления» [2]. Гегель утверждал, что в Древнем Китае не было дворянства и существовало абсолютное равенство всех граждан между собою, за исключением монарха. Однако исследования показали, что Древний Китай не явился исключением из общего закона разделения общества на классы, на рабов и рабовладельцев, несмотря на то, что здесь надолго сохранились остатки родового строя. Тот факт, что император требовал абсолютного повиновения как дворян, так и народа, не мешал эксплуатации и угнетению народа со стороны дворянства.

Следовательно, Гегель видел социальную историю Древнего Китая в искаженном свете; занятый постоянно сопоставлением китайской спиритуальности с буржуазным индивидуализмом и лишенный как материалистического понимания, так и позна-

---

[1] В. И. Авдиев, История Древнего Востока, 1949, стр. 69.

[2] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 119.

ний, которые были приобретены только в результате более поздних исследований, он не мог дать правильного толкования даже вскрытых им явлений («состояние покоя», «семейный пиетет»). Не смог увидеть Гегель и того великого вклада, который внес Древний Китай в историю восточной культуры. Находясь под властью идеалистических предрассудков о роли идей, которую он считал абсолютной, Гегель пренебрежительно отзывался о характере эмпирических исследований Древнего Китая под тем предлогом, что они имели практический, утилитарный характер [1]. Он недооценивал также китайское искусство, ссылаясь на то, что «ему еще не удалось изображать прекрасное как прекрасное, так как в живописи у него нет перспективы и теней...» [2], неосновательно утверждая, что, несмотря на мастерство китайского художника «...однако его искусство не выражает возвышенного, идеального и прекрасного» [3]. Само собой понятно, что Гегель не мог оценить материалистическое мышление Древнего Китая, заключенное в представлениях о природе и в философских доктринах Ме Цзу или Ван Чуна.

В главе, посвященной Индии, Гегель снова напоминает о доминирующем критерии идеализма: «...единство субъективности и бытия или идеализм наличного бытия» [4]. Другими словами, он оценит историю и культуру народов, поскольку они будут воплощать идеалистическую концепцию бытия. В свете подобного критерия Гегель удовлетворен доминирующим идеалистическим характером индийской философии, но все же считает ее «ein Begriffloser Idealismus», не познавательным идеализмом, а идеализмом, наделенным воображением. Гегель полагает, что в индийской духовности может усилиться примат чувственности и фантазии, мощный расцвет грез, грезящего духа. Таким образом,

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 128.
[2] Там же, стр. 130.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 132.

в индийской духовности, как в мечте, растворяется разница и противоположность между Я и внешним миром, между особенным и всеобщим. «Индийское воззрение оказывается совершенно общим пантеизмом, а именно пантеизмом воображения, а не мысли»[1]. Как и многие другие идеалистические историки и истолкователи индийской философии, Гегель не сумел вскрыть и оценить философское материалистическое мышление, элементы атеизма и социального протеста, содержащиеся в философии Древней Индии. Зато он с пренебрежением отзывался об индуистской религии, так как в ней обожествляется индивидуальное, зачастую в виде животного, что является унижением для божества. Эта точка зрения была естественной для философа, который взял на себя задачу осуществить синтез рациональной философии и лютеранства.

В оценке исторического и культурного значения Древней Индии Гегель проявляет колебание: он не может отрицать важности санскритского языка, естественных богатств Индии и «богатства индийской мудрости», но вместе с тем освящает английский колониализм, утверждая, что «азиатские государства неизбежно должны подчиняться европейцам; этой участи некогда должен будет подвергнуться и Китай»[2].

Гегель описывает индийские касты, но объясняет их идеалистически: как момент дифференциации (различения) и определения духа. Его ничуть не возмущает социальная уродливость этих окаменевших каст, а, наоборот, он их освящает, считая, что они представляют «объективность духа». Однако тут же он с гордостью говорит о равенстве людей перед богом и перед законом в европейском обществе, что определяется гражданским правом и правом собственности. Скрывая классовый характер индивидуальных «прав» в буржуазном обществе, Гегель полагает, что только в индийских

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 133.
[2] Там же, стр. 135.

кастах человек, индивид, зависим от касты. Подобные размышления лишний раз иллюстрируют то, как идеализирует этот официальный философ буржуазную демократию в государстве, о котором можно было бы сказать теми же словами, которыми он характеризовал древнее индийское общество: в нем «нравственность и человеческое достоинство отсутствуют».

При анализе индийской религии Гегель не рассмотрел классовых корней, диверсионной основы брахманизма, который разработал идеалистическо-теологическое мировоззрение, проповедовал народу пренебрежение к жизни, ввел монополию силы и обеспечил себе доминирующую роль в индийском обществе[1]. Гегель игнорировал возмещение бедноты материальным и духовным господством браминов, узаконенным Ведами. Он делал легкомысленное обобщение: «Индусам чужд моральный принцип, заключающийся в уважении к человеческой жизни»[2]. Отмечая привилегии касты браминов, Гегель представлял себе, что система каст будет существовать вечно и что она настолько прочна, что «все политические революции безразличны для простого индуса, так как его участь не изменяется»[3].

Размышления Гегеля об индийской культуре еще раз показывают нам, насколько ограниченна была его концепция этики. Он мог понять и принять за нравственное только то, что казалось ему таким в его глазах, глазах буржуазного индивидуалиста. Он возмущается аморальностью существования танцовщиц при индийских храмах и легко проходит мимо так часто упоминавшихся в описаниях путешественников положительных моральных черт индийского народа под тем предлогом, что индийский народ лишен «сознания собственного права», индивидуалистического сознания.

---

[1] W. Ruben, Einführung in die Indienkunde, Berlin, 1954, гл. 9 и 10.

[2] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 142.

[3] Там же, стр. 146.

Гегелевское понимание индийской культуры идеалистично. У него ложное, искаженное представление об абсолютном господстве этической пассивности, негативизма, ирреализма. Эти взгляды мы обнаруживаем и сегодня у большинства буржуазных идеологов, занимающихся индийской культурой. Негативизм, без сомнения, имеет место, но его в той или иной мере можно обнаружить в духовной истории всех народов; он вызывается тем, что народные массы не в состоянии в тех исторических условиях осуществить свои чаяния. Сам Гегель отметил, что буддизм распространился в Бирме, Сиаме, Тибете, Китае и как религия «получает значение существенного момента по отношению к китайскому принципу»[1]. Гегель не понимает, что нищета и страдания народных масс Древнего Китая явились причиной того, что массы восприняли эту отрицательную мораль; он дает абсурдное объяснение, что буддизм смог проникнуть в Китай тогда, когда китайцы «почувствовали бессмысленность своего состояния и несвободу своего сознания»[2]. Гегель очень хорошо вскрыл отрицательный характер буддизма, но весьма знаменательным является то, что он нашел в нем и «положительный» момент — тот факт, что для буддистов «абсолютное есть дух». В этой оценке ясно видна собственная судьба современного Гегелю немецкого спиритуализма, который определял свою позицию, исходя из политического бессилия осуществить что-либо положительное. Естественно, что буддистский спиритуализм остается для Гегеля низшей формой его собственного спиритуализма по той причине, что первый не достиг еще формы идеи.

Персия занимает особое место и пользуется особой оценкой в гегелевской концепции истории. Однако критерии, которыми Гегель оправдывает эту оценку, либо неправильны (как, например, то,

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 159.
[2] Там же.

что персы принадлежат к той же расе, что и европейцы), либо произвольны (по мнению Гегеля, персидский народ — первый, имеющий историю, а религия Зороастра — первая нравственная религия, в которой появляется сознание, свет духа). Последнее утверждение неверно, во-первых, с точки зрения исторической, хронологической: Египет, Шумер, Месопотамия и Аккад начинают свою историю в четвертом тысячелетии до нашей эры, в то время как иранские племена объединяются впервые в конце первого тысячелетия.

Во-вторых, идея углубления духа в самое себя («das unendliche Insichsein der Subjektivität») является, как нам известно, узкий критерий для подчеркивания немецкого спиритуализма. Этические ценности нельзя свести к рассматриванию только внутреннего содержания, которое прославляла немецкая теория компенсации; этические ценности возникли одновременно с обществом в первобытном коммунизме и, несмотря на существование религии, были несравненно богаче и положительнее, чем ценное внутреннее содержание, которое рассматривали спиритуалисты.

Для понимания того, насколько ложным и произвольным является спиритуалистически-идеалистическая концепция Гегеля об истории, очень показателен пример чрезмерно высокой оценки религии Древнего Ирана. Как видно, Гегель утверждает, что персидская религия — это первая религия, в которой проявляется чисто духовное начало и демократизм. В действительности же древняя персидская религия, о которой можно прочитать в наиболее древней части Зенд-Авеста, ничем не отличается от других религий народов, занимавшихся скотоводством. Она, так же как и другие подобные религии, отражает нужды и заботы скотоводов: в этом учении подробно говорится о коровах, лошадях и собаках, об ирригационных каналах, а главный культ был посвящен Атару, богу огня. Как мало была одухотворена и посвящена внутреннему содержанию эта религия, доказывает и важная

роль священных трав, из которых приготавливалась хаома, пьянящий напиток, считавшийся бальзамом для души [1].

Что касается демократического характера, то таковой персидская религия имела только до Дария I, когда она «...стала использоваться для укрепления классового рабовладельческого общества и деспотического государства» [2]. С этого периода высший бог Ормузд стал изображаться в образе небесного царя, который должен был защищать, поддерживать и оправдывать деспота, стоящего во главе государства.

В дальнейшем Заратустре (Зороастру) приписывали создание персидской религии, которая характеризуется сильным этическим дуализмом, строгим противопоставлением добра, «света» (Ормузд) злу, «тьме» (Ариман). Этот этический дуализм действительно характерен для персидской религии, но, как увидим ниже, он был предвосхищен в Месопотамии и затем перенесен в христианство.

Но откуда произошел этот дуализм, Гегель не смог нам сказать. Современные исследователи истории религии, не страдающие спиритуалистической навязчивостью, не будучи марксистами, признали, что «Заратустра добивался экономической и социальной реформы» [3]. Желание достичь правды, пламенное стремление к добру, повелительная необходимость разграничить добро и зло — все это имело в своей основе горячее желание добиться справедливости для земледельцев, подвергавшихся нападению и грабежам со стороны кочующих племен. «Зороастра изображается как защитник скотоводства... оседлой жизни, удобных жилищ и мира» [4].

---

[1] Cf. Tielde-Söderblom, Manuel d'histoire des religions, p. 379.

[2] В. Авдиев, История Древнего Востока, стр. 325.

[3] Cf. Tielde-Söderblom, Manuel d'histoire des religions, p. 365.

[4] Там же, стр. 366.

Отправляясь от первичных форм потребностей материальной жизни, Зороастра углубил идею религиозной противоположности между добром и злом, которая стоит выше, чем примитивная оппозиция между священным и несвященным, путем показа идеи выбора между добром и злом и моральной ответственности: «Слушайте своими ушами то, что является правильным, смотрите ясно, чтобы сделать выбор между той или другой верой; каждый должен решать сам»[1]. Гегель показал, какую выразительность приобретает этическое сознание и свобода в учении Зороастра, но игнорировал социально-историческое определение этой религии.

Предвзятая переоценка спиритуализма персидской религии привела Гегеля к идеализации персидского государства. Он утверждал, что народы, находившиеся под властью сатрапов, совершенно не были угнетены и что персидский деспотизм принес счастье этим народам. Действительно, после завоевания Вавилона продвижение Кира на запад имело мирный характер, он мягко обращался с вавилонянами и евреями. Но после смерти Камбиза покоренные народы восстали, доказав этим, сколь «счастливо» они чувствовали себя под властью персидских сатрапов.

Гегель пытался также противопоставить иранский народ азиатским народам, защищая расистскую теорию, согласно которой «азиаты неспособны соединять самостоятельность, свободу, твердую силу духа с образованностью, интересом к разнообразным занятиям...»[2]. В этом смысле он был предвестником тех современных реакционных историков, которые говорят о персах, как о «североарийском народе в Азии», деградировавшем вследствие смешения с племенами Ближнего Востока и заимствования его культуры.

---

[1] Denis Saurat, Histoire des religions, Paris, 1933, p. 131.

[2] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 176.

Тот факт, что Гегель время от времени вставляет правильные, проницательные замечания о значении сирийской торговли, о финикийской торговле и промышленности, о значении перехода от скотоводства к земледелию в Иудее или о роли ирригации в Древнем Египте, не избавляет его от настойчивого применения своих предвзятых идеалистических положений. Он сам пишет, что в «промышленности человек является целью для самого себя, и он относится к природе как к чему-то такому, что подчинено ему...»[1]. Но если бы Гегель, хотя бы с этого момента всемирной истории, начиная с финикийцев, проследил процесс подчинения природы, это приблизило бы его к материалистическому представлению; однако Гегель продолжает и дальше выискивать этапы самоосуществления Духа. Это идеалистическое представление очень часто находит себе аргументы в анализе эволюции религии. Так, например, Гегель является одним из тех, кто сформулировал положения о «превосходстве» иудейского монотеизма над «натуралистическим» и политеистическим характером прежних религий.

Во-первых, ясно, что симпатии Гегеля к иудейской религии определяются его системой и что ему безразлично, каким образом религия — будь то политеистическая или монотеистическая, «натуралистическая» или монотеистическая — служила духовному порабощению народных масс, стало быть, препятствовала осуществлению свободы в истории народов, которую он задался целью проследить.

Во-вторых, необходимо отметить, что Гегель прославляет «спиритуалистический» и монотеистический характер иудейской религии по незнанию дела. Древние евреи поклонялись Иегове, но признавали существование и других национальных богов, как, например, вавилонского бога Мардуха. Современные исследования также показали, что монотеистические формы можно встретить и у не-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 180.

которых полинезийских племен. как исключительное достояние касты жрецов [1].

В-третьих, эволюционная схема Гегеля в отношении приоритета древних евреев на монотеизм неправильна: монотеизм был у египтян еще в XIV веке до нашей эры; монотеизм в форме поклонения солнцу был известен сирийцам еще до египтян.

Как мы покажем ниже, в главе о «Философии религии», попыткам Гегеля диалектически объяснить религию и ее эволюцию в самом начале было суждено потерпеть поражение из-за отсутствия научной базы — не принимались в расчет отношения между базисом и надстройкой; они лишь позднее были открыты марксизмом.

История Египта также рассматривается сквозь призму эволюции религии, хотя Гегель и напоминает о значении Нила и ирригации для политического режима (кстати, этот тезис более глубоко разработан современными исследователями» [2]. Гегель сумел оценить искусство и ремесла Древнего Египта, технику и разумный характер организации, памятники и т. д.; он отметил «замкнутый» характер египетского мира и подчеркнул необходимость истолкования египетской культуры с учетом существования культа солнца, воды и растительности. Но Гегель не видел сложного социального и идеологического процесса, который привел к кристаллизации стиля египетской культуры. Однако характеристика этого стиля как переплетение природы и духа, мифологического и разумного наводит на определенные мысли.

Гегель показал, как разумность борется с мифологическими символами и зачастую побеждает их. Это означает признание значения египетской культуры как предшественника культуры Древней

---

[1] См. Ш. Эншлен, Происхождение религии, Издательство иностранной литературы, 1954, гл. «Политеизм и монотеизм».

[2] См. Moret, Le Nil et la civilisation eguptiene, Paris, 1926.

Греции. Естественно, Гегель не развил до конца эту идею: он остался в плену безграничного восхищения греческим духом, который представлялся ему «как воплощенный дух и одухотворенная чувственность»[1]. Эта счастливая формула связана с основным положением его собственной спиритуалистической, рационалистической системы.

Заслуга Гегеля, наравне с Гердером, Гёте и Фридрихом Шлегелем, состоит в том, что он частично выявил роль культуры Древнего Востока во всемирной истории; даже более того, она заключается в том, что он сделал попытку проникнуть в смысл истории восточных народов и их культуры. Однако, как мы видели, Гегель подошел к Древнему Востоку с предвзятым мнением о неполноценности и вечном застое, который представляет Древний Восток для всемирной истории. Далее, игнорируя существование первобытнообщинного строя как первого строя в развитии общества, игнорируя вообще существование общественно-экономических формаций как основу объяснения социальной истории, Гегель не знал, что историю Древнего Востока можно было понять только как период, в котором «Восточный деспотизм и господство сменявших друг друга завоевателей-кочевников в течение тысячелетий ничего не могли поделать с этими древними общинами»[2]. Игнорируя решающее значение производительных сил и производственных отношений, Гегель отнюдь не мог понять того, ни почему рабовладельческие государства означали прогресс по сравнению с первобытным коммунизмом, ни своеобразия восточного деспотизма. Маркс показал, что восточный деспот выступает, как *верховный собственник* или *единственный собственник,* следовательно, благоденствие племени или общества находится в основе восточного рабовладельческого государства.

Состояние общества явилось причиной относи-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 211.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 166.

тельного застоя общественного, а следовательно, и идеологического развития, а не низшей формы саморазвития духа, как представлял себе Гегель. Осуждая восточный деспотизм, Гегель не принимал во внимание тот факт, что рабство не распространялось на все производство, как это было в Греции и Риме; игнорировал существование свободных членов сельских общин, восстания, имевшие место в Индии, Китае, Египте, а также наличие двух культур и роль народной культуры в рамках культуры Востока, проявлявшейся в фольклоре и декоративном искусстве, в ценных элементах материалистического, а иногда и атеистического мышления. Вообще положительной тенденции включения Востока во всемирную историю противопоставлялось пренебрежение к восточным народам и высокомерие «сознательной свободы» немецкого филистера.

Еще в молодости Гегель чтил республиканский строй и демократизм античной Греции, находя в ней стимул для создания республики в Германии. Логически «Лекции по философии истории» должны были стать полным выражением превосходства античной демократии (со всеми ее ограничениями) над восточным деспотизмом. Однако Гегель осуществляет это в очень небольшой мере. Естественно, он видит и подчеркивает то новое, что вносит Греция в развитие общества, но он рассматривает это новое не столько с точки зрения социально-политической, сколько с точки зрения чисто духовной и, что наиболее важно, рассматривает его с позиций спиритуализма, идеализма, которые он представляет. «Если мы хотим формулировать, что такое представляет собою *греческий дух,* то основным определением оказывается то, что свобода духа обусловлена и находится в существенной связи с возбуждением, исходящим от природы. Греческая свобода вызвана иным, и она оказывается свободной благодаря тому, что она изменяет импульс и порождает его из себя. Это определение является срединой между безлично-

стью человека (в том виде, как мы усматриваем ее в азиатском принципе, в котором духовное и божественное начало оказывается налицо лишь как нечто данное в природе) и бесконечною субъективностью как чистою уверенностью в ней самой, мыслью, что «я» есть основа для всего того, что должно иметь значение» [1].

Гегель понимает греческий дух как ступень или момент между восточным духом, лишенным сознания своего «я», и современной культурой, основанной на этом сознании. Греческая культура, по мнению Гегеля, создавалась, имея всегда отправным пунктом природу: в религии она исходила от изумления перед явлениями природы и точно так же в науке и философии, в морали и искусстве. Дух еще не находит в себе самом материала и черпает его из природы.

Спиритуалистическая позиция и угасание просветительских элементов, компромисс буржуазии с абсолютизмом объясняют нам, почему Гегель сравнительно мало выделяет античную демократию по сравнению с восточным деспотизмом. Гегель не в состоянии объективно, исторически и диалектически оценить значение демократии античной Греции в политической эволюции, так как он все время измеряет ее сквозь призму сознания и «внутреннего содержания» буржуазного индивидуализма. Ясно, что *политическое* сравнение греческой афинской демократии с прусским государством было не в пользу последнего. Как ни «целомудренна» была афинская демократия, она заключала в себе гражданские права, о которых только мечтали подданные прусской монархии. Поэтому Гегель предпочитал сравнение в плане «внутреннего содержания».

Как видно из приведенной выше цитаты, греческая культура оценивается Гегелем по тому, сколько содержится в ней духовности. Афинский строй, с точки зрения Гегеля, заслуживает критики не по-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 225.

тому, что он скрывал и освящал угнетение большинства членов общества, а потому, что «его правомерность и абсолютная необходимость основаны на этой еще имманентной объективной нравственности»[1]. Для Гегеля самым главным в морали и политике является не содержание их, не отношения между людьми, а то, насколько политические и моральные действия «отражены», опосредствованы сознанием. Он делает рискованное утверждение, что «о греках в первой и подлинной форме их свободы мы вообще можем утверждать, что у них не было совести: у них господствовала привычка жить для отечества без дальнейшей рефлексии»[2].

Однако противоречивый характер позиции немецкой буржуазии явился причиной того, что Гегель все же положительно оценил тот факт, что в классической античной Греции индивидуум не представлял себе норм вне государства. В связи с тем, что Гегель в этот период еще сохранил некоторые демократические тенденции, он сочетал индивидуальные стремления с нормами коллектива, хотя, как мы знаем, он не придавал большого значения тому, что речь идет о «народе», в состав которого входили только рабовладельцы.

Гегель все же видел социальное неравенство в античной Греции и проницательно отмечал, что создание колоний не решает социальной проблемы: «Это средство является лишь паллиативом, так как тотчас же вновь появляется первоначальное неравенство, в основе которого лежит имущественное неравенство»[3]. Он также был близок к пониманию значения рабства и объяснению общества в античной Греции, но объяснил рабство идеалистически, как следствие недостаточного развития морального сознания.

Гегель считал *индивидуальность* (вернее, индивидуализм) специфической чертой греческого

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 237.
[2] Там же, стр. 238.
[3] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 220.

духа. Смысл, который придавал Гегель этому понятию, имеет два положительных значения. Одно из значений, как уже указывалось,— это соединение индивида и норм полиса. Второе значение тоже положительно, так как Гегель видит в греческой индивидуальности не только простую социальную черту. Греческая «индивидуальность» означает начало интенсивной деятельности человека по освоению природы и, как сказал Маркс, является отрывом от пуповины первобытного общества. Гегель ясно выражает идею значения орудий: «предметы, существующие в природе, могучи и оказывают разнообразное сопротивление. Чтобы справиться с предметами, человек вставляет между ними другие предметы, существующие в природе; следовательно, он пользуется природой против самой природы и изобретает *орудия* для достижения этой цели. Эти человеческие изобретения принадлежат духу, и такое орудие следует ставить выше, чем предмет, существующий в природе» [1]. В «Философских тетрадях» Ленин подобное высказывание оценил как «зачатки исторического материализма у Гегеля» [2].

Гегель обращает внимание на то, что у Гомера превосходно описано, как ценят греки *орудия,* как пользуются ими, как они изобрели эти орудия. Но, вместо того чтобы объяснить особенности греческой культуры тогдашней стадией развития средств производства, Гегель объясняет интерес греков к орудиям и все их приближение к природе самостоятельным развитием духа.

Правильно подмеченная черта греческой «индивидуальности», представление о которой Гегель развивает метафизически и идеалистически, можно оценить только, рассматривая культуру с позиции исторического материализма. И когда мы сопоставляем восточную и греческую культуру, эта правильная оценка находит свое место.

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 227.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 180—181.

В греческой культуре мы не обнаруживаем самоаннулирования, исчезновения человека перед сверхъестественной безграничностью бога, как это проявляется в величественном представлении божества догреческого Востока. В гармонической пропорциональности древнегреческих богов *предстает* человек. Достоинства и пороки богов — это не что иное, как усиление степени человеческих достоинств и пороков, это усиление человеческой природы. Чудо, каким представлялось божество, сливается в принципе с человеческими свойствами и способностями. А все это постепенно и незаметно приводит к внезапному раскрытию противоположного: *в человеке заложено зерно божества* (идеал воспитания как выражение индивидуальности и культуры), человек может стать красивым, совершенным, подобным богам, он может создать образец совершенства как скульптор, высекающий статую Аполлона.

Но, для того чтобы в умах греков мог зародиться этот *воспитательный идеал,* в недрах греческого общества должен был возникнуть класс, настолько могущественный, который чувствовал бы себя «божественным» и считал бы необходимым передать своим потомкам гордость за свой общественный престиж. «Arete» — аристократическое понятие добродетели и достоинств, которые должен воплощать в себе благородный человек. Этот человеческий идеал носит на себе социальную печать, то же самое относится и к другим идеалам, которые вошли в историю этики древнегреческого общества.

Этот воспитательный идеал является первым сознательным выражением «индивидуальности», однако не этот индивидуализм стимулировал положительным образом познание и греческое искусство демократического индивидуализма. Гегель не отличает демократического индивидуализма от аристократического: последний, представленный в «Илиаде», находится в плену сословных предрассудков, не этот индивидуализм породил лирическую поэзию и зачатки ионической философии.

Во всяком случае, Гегель вскрыл, что народ

Греции сделал шаг вперед по сравнению с народами Древнего Востока в покорении природы при помощи орудий, а также шаг вперед к овладению человеческой природой.

Другой заслугой Гегеля в характеристике духовной жизни Древней Греции является выявление субъективизма, аполитичного и крайнего индивидуализма, которые проявились в период распада греческого полиса, начавшегося в конце V века (Сократ) и усилившегося в эпоху эллинизма. Гегель вскрывает эту отрицательную черту еще в «Феноменологии духа», а также рассматривает ее и в «Истории философии». В отличие от большинства буржуазных философов и историков философии, которые и сегодня видят в Сократе вершину античного мышления и морали, Гегель считает, что Сократ «признал, что субъект (индивидуум.— *К. И. Г.)* имеет решающее значение в противоположность отечеству и обычаю» [1]. Гегель весьма хорошо понимал, что афинская демократия имела полное право осудить своего противника.

Несмотря на высказанные догадки и наводящие на определенные мысли характеристики, в той части своей работы, которую Гегель посвятил истории Древней Греции, он не подчеркнул того, что являлось прогрессом в эволюции общества. Гегель не мог этого сделать из-за своей идеалистической концепции. Эта же причина помешала ему увидеть то общее, что имело греческое рабовладельческое государство с остальными рабовладельческими государствами. Именно Гегель, который государство сделал главным фактором «философии истории», не учел значения возникновения греческого государства — важнейший этап в истории греческого общества, как показал Энгельс в своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

Обычно буржуазные историки и идеологи не могли отказаться от предубеждения, что греки сы-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 253.

грали особую, непревзойденную роль и что они были народом—образцом для всего человечества. Высоко оценивая несравненные достижения древних греков в искусстве и философии, Маркс и Энгельс показали, однако, что с точки зрения исторической греки прошли в своем экономическом и политическом развитии те же стадии, что и другие народы. Этим была установлена строгая научная база для исследования истории Древней Греции, объективная перспектива, в которой преклонение перед духовным творчеством не извращает больше анализа и собственно исторической оценки.

Неспособность Гегеля рассматривать историю объективно проявляется и в трактовке римской истории. Как идеалист, спиритуалист Гегель питает отвращение к «прозаическому» характеру римской истории; он считает, что римское государство подавило духовную жизнь человека, превратив живую индивидуальность в юридическую «личность». Хотя он и видит ожесточенную борьбу между патрициями и плебеями, анализирует захватническую политику римского государства, отмечает использование религии как средства, подчиненного определенным политическим целям и т. д., Гегель не считает, что борьба плебеев и рабов за завоевание политических прав заслуживает того, чтобы она составила главу в истории завоевания свободы (сравнить, например, восхищение Маркса Спартаком!) [1].

Гегель проницательно подметил абстрактный и формалистический характер римской религии, отсутствие глубины в римском искусстве и литературе; он признавал создание права как особый вклад римлян в историю культуры и отметил связь между римским правом и «святостью частной собственности». Гегель внимательно проследил социальную борьбу между патрициями и плебеями, но только до возникновения войн внутри Италии.

---

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 121.

Затем он без достаточных для этого оснований решил, что эта борьба — являвшаяся ярким примером классовой борьбы — превратилась в «борьбу частных интересов против патриотизма» [1].

Гегель мастерски изобразил противоречивые черты римской этики в эпоху упадка: «не существовало сознательного отношения людей к отечеству, к нравственному единству, но им оставалось только покориться судьбе и дойти до полного индифферентизма, который они и проявляли или в свободе мышления, или в непосредственном чувственном наслаждении. Таким образом, человек или удалялся от жизни, или всецело предавался чувственной жизни» [2]. Гегель проницательно охарактеризовал эпоху римского и греческого упадка и высказал правильное мнение о бесплодности стоицизма и скептицизма, только он вместо того, чтобы искать экономические и социальные причины этого упадка, видел в нем необходимую, диалектическую подготовку христианства. Итак, чтобы подчеркнуть возникновение новой христианской религии, как «высшего духовного мира», распадение античного мира он изображает как необходимый момент в автономной эволюции духа.

Отражая компромисс буржуазии с абсолютизмом и теологией, Гегель начинает истолковывать всемирную историю как апологет религии. Христианский внутренний мир ему кажется более высоким, чем греческая культура, а моральные страдания и мазохизм, поощряемые церковью, он возводит в ранг высшего трагизма. Гегель освящает страдания и несчастья как момент, необходимый для духовного самопознания человека. Духовное возвышение человека *«должно»* пройти через эти страдания; возвышение, по сути, состоит в отождествлении человека с богом. Гегель, будучи просветителем, критиковал религию и церковь, обвинял ее в «калечении» и унижении человека, теперь, не колеблясь,

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 290.
[2] Там же, стр. 300.

говорит о чудесах как о «пути к познанию». Гегель говорит ныне только о «величии» христианской религии и о превосходстве христианской морали над древнегреческой: «христианский принцип есть самостоятельный внутренний мир, та почва, на которой зреет истинное»[1]. Гегель переходит к теоретизированию по поводу компромисса между разумом и религией, утверждая, что между ними не существует никаких противоречий, поскольку «религия как таковая есть разум в душе и сердце»[2]. Осуществив наконец синтез *разума, религии* и *государства,* Гегель доходит до утверждения, что религия защищает свободу в государстве. «Задача истории состоит лишь в том, чтобы религия являлась человеческим разумом, чтобы религиозный принцип, присущий сердцу человека, осуществлялся и как мирская свобода... Однако к осуществлению этого призван другой народ, или призваны другие народы, а именно германские»[3].

Четвертая часть работы, «Германский мир», является апологией германского мира и в особенности прусского государства: Гегель без всякой оговорки высказывает свои шовинистические идеи, переплетенные с реакционными и обскурантистскими положениями. Если и появляется в его произведении какая-либо критика в адрес религии или церкви, то это критика католицизма, которая должна подчеркнуть бесспорное превосходство протестантства.

В своей классической работе «Крестьянская война в Германии» Энгельс вскрыл социальное содержание реформы, показав, что в конце концов «реформа, чем резче отделялась она от плебейских и крестьянских элементов, тем все более и более должна была подпасть под контроль принявших реформацию князей»[4]. А Лютер, переведя библию

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 315.
[2] Там же, стр. 316.
[3] Там же.
[4] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 7, стр. 367.

и дав этим в руки народных масс орудие борьбы против феодалов, сам перешел на сторону последних.

Гегель стал апологетом лютеранства, представляя его как осуществление свободы в духовном плане, в то время как прусское абсолютистское государство представлялось ему воплощением свободы в политическом плане. Он правильно отмечал некоторые явления, что именно в период Реформации против феодализма начинает подниматься городское население [1] и городской патрициат отстраняет мелкую буржуазию от руководства городами; он отметил такое значительное явление, как начало экономического подъема зарождающейся буржуазии, а также подъема в области изобретений. Но Гегель дал теологическое толкование крестовым походам и утверждал, что результатом крестовых походов было то... что человек должен искать божественное в себе самом. Гегель не отвергал Возрождения в той мере, что он не отказался полностью от просветительства и рационализма, он желал теоретизировать только по поводу компромисса между религией и наукой, а не по поводу пренебрежения культурой. Гегель, однако, Реформацию ставит выше Возрождения. Лютеранство ему кажется господствующим принципом, *смыслом* истории новой эпохи: «Начавшаяся с тех пор эпоха, продолжающаяся и теперь, не имела и не имеет иной задачи, кроме осуществления этого принципа в мире...» [2]

Следовательно, вместо просветительского принципа (свободы) и рационалистического (разум) Гегель вводит теперь теологический принцип; исчезает всякий смысл политической свободы, властелином в истории остается лютеранская свобода, если не сам бог. Под тем предлогом, что славянские народы, занимающиеся земледелием, не могут иметь самосознания и чувства свободы,

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 361 и след.
[2] Там же, стр. 389.

Гегель исключает их из истории «осуществления свободы». Гегель оспаривает также способность романских народов размышлять о внутреннем мире. Монополия в истории «осуществления свободы» принадлежит германским народам. К этим реакционным положениям, проникнутым шовинистической манией величия, прусским презрением к другим народам, Гегель добавляет оправдание наследственной монархии. Монархи, пишет Гегель, не нуждаются в том, чтобы их избирали, они должны царствовать в силу *естественного* явления, то есть в силу наследственности. Гегель утверждает, что у монархов и народа общие интересы [1], а аристократия призвана охранять трон и «...свободу граждан» [2].

С тех же позиций защитника абсолютной монархии Гегель судит о буржуазной революции во Франции. Он очень кратко вспоминает об эпохальном, историческом значении революции («великолепный восход солнца»), совсем мельком упоминает о «возвышенном трогательном чувстве», которое вызвало это событие у него в молодости. А затем делает вывод, что революция потерпела поражение из-за того, что была произведена «абсурдная» попытка подчинить меньшинство большинству. Гегель осуждает якобинцев, хотя и не называет их; и это вполне естественно для того, кто утверждает на страницах, посвященных Французской революции, что «...хотя религия и государство различны по содержанию, однако их корень оказывается тождественным и для законов высшей санкцией оказывается религия» [3]. Как выразитель реакции Гегель не может не приветствовать реставрацию Бурбонов во Франции и не критиковать либералов.

По мнению Гегеля, революция имела смысл только в католических странах; в Германии рефор-

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 399.
[2] Там же, стр. 400.
[3] Там же, стр. 415.

ма принесла свободу сознания и сделала ненужной революцию!

В последних строках работы с полной ясностью подчеркивается удовлетворение достигнутой целью: отождествление в едином смехотворном синтезе Разума, Идеи и Свободы с богом и с абсолютистским прусским государством. Это подлинный философский te deum, в котором бывший просветитель свидетельствует черным по белому, что философия имеет целью оправдать измену прогрессу при помощи теологии, ибо Гегель пишет: «...то, что совершилось и совершается повседневно, не только не произошло помимо бога, но, по существу, есть дело его самого» [1].

* * *

Ленин дал краткую оценку, в которой рассмотрел как слабые стороны философии истории, так и достоинства «Введения» Гегеля: «В общем, философия истории дает очень и очень мало — это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован» [2].

Однако, говоря о заслугах Гегеля в том, что он поднял целый ряд вопросов в первой части «Лекций», Ленин писал: «Важнее всего Einheitung [3], где много прекрасного **в постановке** вопроса» [4].

Различная ценность «Введения» и остальной части работы вытекает из позиции и идеологических обязанностей официального философа, которым был тогда Гегель. Во «Введении» Гегель поднимает методологические вопросы, критикует

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 422.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 310.
[3] Введение. — *Ред.*
[4] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 310.

эмпиризм, защищает положения в их *общей* форме, положения о свободе, прогрессе и т. п., о непрерывности или диалектике всемирной истории.

Когда же Гегель переходит к применению этих диалектических положений, он вынужден их изменять, подчинять их идеалистическим и реакционным положениям, которые отражали интересы прусской монархии и юнкеров. И чем больше Гегель приближается к своей эпохе, тем более он старается подавить диалектику в пользу системы. Поэтому наиболее ценные страницы *«Философии истории»* находятся во «Введении», то есть там, где Гегель может придерживаться общих вопросов, общих рассуждений, где ему нет необходимости давать точные ответы реакционного характера, которые он давал в философии государства и права и которые появляются также и в *«Философии истории»*.

В целом взгляды Гегеля на историю и культуру, со всеми их достоинствами и ошибками, представляли все же попытку охватить всю всемирную историю, утвердить «разумность» и смысл истории, существование прогресса и возможность его истолкования.

В то же время еще в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс писали: «У него не только весь материальный мир превратился в мир мыслей, а и вся история — в историю мыслей»[1].

Хотя гегелевская философия истории была подвергнута основательной критике со стороны марксизма, противопоставившего ей исторический материализм, надо признать, что ряд идей Гегеля имеет несомненное превосходство над современной буржуазной «философией истории» и социологией. Эти две «дисциплины», как и другие отрасли современной буржуазной философии, несут на себе печать бессилия, маразма и пессимизма. Весьма знаменательно, что ни представители буржуазной

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 12.

философии, ни социологи не верят больше в социальный прогресс, отрицают существование социальной закономерности, отрицают значение истории и заявляют о невозможности исторического познания, если, подобно средневековым теологам, не видят в истории «руки божьей».

Так, буржуазный историк философии Тойнби отрицает существование в истории закономерности, непрерывности и прогресса. Как и Шпенглер, пессимистический пророк заката буржуазного общества и культуры, Тойнби утверждает, что нет никакого прогресса, а только отдельные, прерывистые «цивилизации», число которых равно 21; это индивидуальные, единичные явления, мешающие расшифровке законов [1].

В таком же агностическом, пессимистическом смысле высказываются и другие буржуазные идеологи. Для субъективистов, вроде Лессинга и Преллера, история в себе не имеет никакого смысла, всякий смысл есть субъективный акт. Для других история является «загадкой» (Майнеке) или «демонической» (Крюгер, Шпрангер). Некоторые философы ФРГ так же, как Альфред Вебер, ответственность за упадок буржуазного мира возлагают, как и Мальтус, на фактор перенаселения. Экзистенциалисты истолковывают историю в духе страха и небытия: Ясперс заявляет, что пытаться заглянуть в будущее — значило бы увидеть «духовную смерть».

По сравнению со всеми этими выразителями маразма буржуазного мира единственными «оптимистами» являются... теологи. «Развитие истории есть результат не случайности, а божьей деятельности... ибо бог правит миром» [2]. Весьма знаменательным является то, что к такому же выводу приходят и некоторые историки, например Герхард Риттер; этот «ученый» заявляет: «Несомненно, ко-

---

[1] A. Toynbee, L'histoire, Paris, 1951, cap. III.

[2] F. Heitmüller, Das Reich der Dämonen, etc., Hamburg, 1946, S. 5.

нечный смысл истории как целого мы не можем понять — это знает только бог»[1].

Допустим, что мы приняли бы всерьез утверждения буржуазных социологов о том, что подлинный представитель научного познания социальных явлений их социология, а не «философия истории», которую считают реликвией ненаучных отвлеченных рассуждений, чтобы посмотреть, насколько оправданными являются эти претензии.

Основными тенденциями современных буржуазных социологов являются отрицание объективных законов развития общества и вообще отрицание социальной закономерности, усиление эмпирических позиций микросоциологии, отрицание классовой борьбы при помощи отвлекающей терминологии, попытки оправдать контрреволюционное движение. Эти тенденции переплетаются с нападками на социалистический строй, с пропагандой обанкротившихся теорий «народного капитализма», «демократического капитализма», «капитализма равных возможностей для всех» и других апологетических теорий, с попытками психологизировать социологию и т. д. Общей доминирующей чертой буржуазной социологии остается эклектическая смесь идеалистических воззрений с враждебностью к социализму.

Основной характеристикой современного периода является переход человечества от капитализма к социализму. Возникновение, упрочение и расширение мировой социалистической системы, усиленный процесс распада колониальной системы империализма, происходящие в мире структурные социально-политические и экономические преобразования ставят на первый план перед социологами проблему причинности, которая вызывает политические, юридические и идеологические изменения. Однако буржуазные социологи бегут от исследования причин этих преобразований, ибо это озна-

---

[1] G. Ritter, Geschichte als Bildungsmacht, Stuttgart, 1947, S. 523.

чало бы, что они вынуждены подтвердить совершенную правильность марксистско-ленинских положений и неизбежный, логический крах капитализма и победы социализма. В современной буржуазной социологии наблюдается тупик, дезориентация и бесплодность, *отказ от теоретических проблем* причинности в социальной области, даже от их постановки. Поэтому очень знаменателен тот факт, что на IV Международном конгрессе социологов (1959) старый антикоммунист Раймон Арон в своем докладе, который был центральным в повестке дня, вынужден был отрицать значение социологии как науки и утверждать, что социология является умозрительным «построением», неизбежной субъективной фальсификацией действительности.

Немалая часть буржуазных социологов вынуждена признать, что в мире имеют место глубокие социально-политические и экономические изменения. Однако это не мешает им закрывать глаза на причины этих изменений. Они пытаются разрешить проблему причинности путем идеологической диверсии, изобретая такую терминологию, как «социальная мобильность», «динамизм», «функционированные отношения» и т. д., то есть абстрактную, схоластическую терминологию, призванную скрыть боязнь признания классовой борьбы и социалистической революции.

На III Международном конгрессе социологов усилия буржуазных социологов были сосредоточены главным образом на отрицании классовой борьбы путем развития теорий о «мобильности» и социальной «стратификации». На IV конгрессе это стремление проявилось в апологии микросоциологии и ее эмпирического метода.

Чтобы отрицать классовую борьбу («социальное напряжение», как назвали они ее эвфемистически), микросоциологи придумали решение, которое они считают очень ловким: вместо исследования экономической, политической, идеологической эволюции какого-либо государства или какого-

либо исторического периода они обращаются к социальным «микроотношениям» или «микрозаконам», то есть к второстепенным, совершенно незначительным, психологическим отношениям между членами какой-либо ограниченной группы людей (одного класса учащихся, членов одного клуба, служащих одного магазина и т. д.). Этот узкий метод исследования означает для микросоциологов опору на «чистые факты». Однако в действительности, как давно уже было доказано в философии и естествознании, эта позитивистская тенденция является не чем иным, как ширмой для прикрытия искажаемых фактов, для того, чтобы добиться проникновения в головы ученых индетерминизма в физике, финализма в социологии и т. п. Так называемые «чистые факты» микросоциологов есть не что иное, как явления сознания, отношений симпатии или антипатии внутри небольшой группы людей. Вывод, который делают из этого микросоциологи, следующий: если при исследовании микроотношений возникают отношения антипатий или «напряжения», людей необходимо «перегруппировать» согласно характеру их взаимных симпатий.

О желании таким путем привести в «гармонию» классовые конфликты в США открыто высказался руководитель американских социологов Морено. Попытка раздробить общество на «социальные атомы», замаскировать эмоциональными, субъективными отношениями классовую борьбу была вызвана необходимостью спасти капиталистический строй; навязчивая идея и постоянная иллюзия, преследующая микросоциологов и крупных капиталистов США,— это «урегулирование» конфликтов между рабочими и хозяевами.

Нынешний микросоциологический субъективизм и эмпиризм, собравший все ошибки прошлого и настоящего идеалистической социологии, удвоил их своими намерениями замаскировать классовую борьбу в бездне различных исследований о психологических отношениях.

Буржуазная «философия истории» и социология потеряли веру Гегеля в смысл истории, зато они взяли и переработали давно разгромленные историей его идеалистические положения.

е) «Большая энциклопедия» (1830) и «Английский закон об избирательной реформе» (1831)

В «Большой энциклопедии» (1830) [1] глава о государстве начинается определением отношений между государством и индивидуумами. Однако Гегель касается прав индивидуумов только косвенно — на первый план выступает государство. По отношению к индивидуумам государство якобы имеет задачу «сохранять» их, «содействовать их *благу*... охранять семью и руководить гражданским обществом» [2]. Но об этих «заботах» абсолютистского государства упоминается лишь для формы, в духе демагогической предосторожности. Действительные же намерения этого государства выявляются в следующих строках: они состоят в том, чтобы «...весь образ мыслей и деятельность единичного существа, стремящегося стать центром для себя, снова свести к жизни всеобщей субстанции...» [3]. Человек с его материальными и духовными потребностями отвергается как тенденция, которую необходимо подавить и насильно вернуть в русло «всеобщей субстанции» абсолютистского государства. Проблемы гуманизма, развития личности и индивидуальной свободы не стало; вместо «субъективной» свободы, которая еще в «Философии права» отождествлялась с подрывными тенденциями, приветствуется «объективная свобода». Идеолог абсолютистского государства заверяет нас, что «*законы* выражают определения содержания объективной свободы», хотя — Гегель не стесняется об этом сказать— «...для непосредственного

---

[1] Опубликована в VIII—X томах, изд. Глокнера.
[2] Гегель, Соч., т. III, стр. 316.
[3] Там же, стр. 316—317.

субъекта, для его самостоятельного произвола и особого интереса они являются ограничениями»[1].

Вся глава о государстве составлена так, что выражает антагонистические противоречия с интересами и волей индивидов. Гегель не может доказать, *как* и *почему* это «моральное» и «разумное» государство стоит выше и является более предпочтительным, чем индивидуальные желания. Поэтому он довольствуется аподиктическими утверждениями, формальными заверениями, развитием уже известных «аргументов» об этическом и разумном характере абсолютистского государства. О конституции Гегель теперь уже не рассуждает — как в «Философской пропедевтике» (1809—1811),— представляет ли она интересы большинства граждан, теперь он только утверждает, что она представляет организацию и расчленение государственной власти. Затем следует безапелляционное утверждение, что при помощи конституции «национальная воля» государства проникает в сознание граждан, и наиболее важное заявление, что при помощи конституции решение «разумной воли», представленной монархом, «ограждается в одинаковой мере как от случайной субъективности этих отраслей, так и от субъективности отдельных лиц. Она есть существующая *справедливость* как действительность *свободы* в развитии ее разумных определений»[2].

Выходит, что наиболее коварные и опасные враги «рациональной свободы» это... свобода и равенство. Демократические лозунги французской революции осуждаются как «абстрактные»; «...удерживаемые в этой форме абстракции, они суть как раз такие определения, которые вообще не дают возникнуть конкретному, т. е. расчленению государства, или, что то же, *государственному устройству* и правительству, или их разрушают»[3]. Гегель старается показать, что нера-

[1] Гегель, Соч., т. III, стр. 317.
[2] Там же.
[3] Там же.

венство между угнетателями и угнетаемыми в государстве необходимо, что положение о естественном равенстве всех людей является «недоразумением», ибо «...следует сказать, напротив, что по своей *природе* люди бывают только *не равны*» [1].

Однако нам известно из «Философии права», что выпады против демократического принципа равенства имеют в своей основе не желание выяснить понятия, а ненависть к коммунизму, к равному распределению земли, так же и к тем, кто хочет затронуть феодальный режим.

Что касается дискуссии о свободе, то она стала центральной; «каждый истинный закон есть свобода; ибо он заключает в себе разумное определение объективного духа и тем самым содержание свободы» [2]. Эта в высшей степени тавтологическая аргументация используется Гегелем весьма свободно. Он даже не останавливается для разъяснения жгучей проблемы «содержания свободы». На следующей странице мы узнаем, что «она начинает казаться *сама собой разумеющейся*» и что граждане «новейших государств» должны сознавать, что они должны быть очень признательны этим государствам за предоставленную им субъективную свободу.

Гегель прекрасно знал, что сравнение между политическим строем феодальной Германии и строем во Франции или Англии было не в пользу «объективной свободы» внутри прусской монархии. Поэтому он нападал на «либерализм» и демократические тенденции в этих странах, ибо реставрация во Франции не смогла подавить требования народных масс. Он борется с этими тенденциями, пользуясь абстрактной, но прозрачной терминологией: «Räsonnieren und Besserwissen» (желание порассуждать и похвастать своей осведомленностью), «Partikularität», «Willkür» (произвол) и т. п.

---

[2] Гегель, Соч., т. III, стр. 318.
[2] Гегель, Соч., т. III, стр. 319.

Весь параграф о равенстве и свободе написан в агрессивном духе, направленном против демократических притязаний, против всякой тенденции затронуть и изменить что-либо в «разумной воле» абсолютистского государства. «*Гарантия* конституции, т. е. необходимость того, чтобы законы были разумны и их осуществление было обеспечено, заключается в духе всего народа...» [1], но не в совпадении законов с политическими чаяниями народа, а в том, что «...народ имеет самосознание своего разума (религия и есть это сознание в его абсолютной субстанциальности)» [2]. Теория ступеней духа (субъективная, объективная, абсолютная) используется Гегелем для того, чтобы показать действительность конституции абсолютной монархии. Ибо религия — как вторая ступень абсолютного духа — привлечена в качестве аргумента для доказательства «сознания» народа.

Далее, Гегель в таком же реакционном духе применяет теорию всеобщности и единичности, чтобы доказать необходимость монархии. Монарх должен сосредоточить всю полноту власти, ибо «...истинная идея и, тем самым, живая и духовная действительность есть само с собой согласующееся понятие и, следовательно, такая *субъективность,* которая содержит внутри себя всеобщность лишь как один из своих моментов. Индивидуальность есть первое и высшее *всепроникающее определение* в организации государства» [3]. Эта индивидуальность есть монарх. Под прикрытием теории понятия — а не на основании какого-либо анализа социально-политического режима — Гегель категорически утверждает: «Монархическая конституция есть поэтому конституция *развитого* разума; все другие конституции принадлежат более низким ступеням развития и реализации разума» [4].

---

[1] Гегель, Соч., т. III, стр. 320.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 322.
[4] Там же.

По мнению Гегеля, монархия соответствует всем необходимым требованиям, ибо она есть диалектический синтез, синтез между разделением и единством власти в государстве. Он снова возвращается к осуждению демократии под предлогом ее «абстракции», тогда как монархия представляет разумное.

Естественно, что, став апологетом монархии, Гегель должен защищать ее, нападая на народ. Так, например, в вопросе об участии граждан в государственных делах Гегель характеризует народные массы с самых реакционных позиций, да иначе и не мог поступить тот, кто является защитником и апологетом прусской монархии. Монархия представляет «живое единство», а народ определяется как «агрегат частных лиц». «Дело в том, что агрегат частных лиц часто называют *народом*; но в качестве такого агрегата он есть, однако, vulgus (чернь), а не populus (народ); и в том отношении единственной целью государства является то, чтобы народ *не* получал существования, не достигал власти и не совершал действий *в качестве такого агрегата.* Такое состояние народа есть состояние бесправности, безнравственности и неразумия вообще; в таком состоянии народ представлял бы собой только аморфную, беспорядочную, слепую силу, подобную силе взбаламученного стихийного моря...» [1]

Что такое этот «агрегат», vulgus, или чернь, мы знаем из собственных свидетельств Гегеля в «Философии права». Это, пишет он в данной работе, та масса людей, которая «облегчает... концентрацию чрезмерных богатств в немногих руках» [2]. Следовательно, выпад Гегеля против «агрегата» нельзя истолковать иначе, как ненавистью к пролетариату. В конце третьего десятилетия XIX века, когда в передовых капиталистических государствах того времени, Англии и Франции, уже были

---

[1] Гегель, Соч., т. III, стр. 324—325.
[2] Гегель, Соч., т. VII, стр. 254.

известны зачатки борьбы пролетариата с эксплуататорами, Гегель прекрасно знал, какую опасность означает революция для господствующих классов.

Когда он писал «Философию права». Гегель питал иллюзию, что он нашел решение вопроса: «наиболее прямым средством против всех этих зол является предоставление бедных их судьбе и предоставление им возможности добывать средства к существованию открытым нищенством»[1]. А теперь приведенный выше преисполненный клеветы отрывок выражает сильную боязнь революции. От издевательского презрения к «черни» Гегель перешел к боязни народных масс.

В той же «Большой энциклопедии» политическое завещание Гегеля пополняется другими знаменательными проявлениями. Шовинизм, например, дополняется манией величия в «Философии духа». Говоря о психологии народов в той части работы, которая озаглавлена «Субъективный дух», и сравнивая немцев с другими народами, Гегель пишет: «Наш дух вообще, в большей степени, чем дух какой-либо из европейских наций, обращен внутрь себя. Мы живем преимущественно сокровенной глубиной нашей души (Gemüt) и мышления»[2].

Что касается политического прогресса, то он сводится, по признанию Гегеля, к филистерской погоне за получением высоких постов в прусской бюрократии: «Хотя их (немцев.— *К. И. Г.*) политический дух и их любовь к родине по большей части и не отличались особой живостью, они все же издавна были одушевлены чрезвычайным стремлением к почестям, связанным с занятием государственных должностей, и придерживались того мнения, что должность и титул создают человека...»[3]

---

[1] Гегель, Соч., т. VII, стр. 255.
[2] Гегель, Соч., т. III, стр. 81.
[3] Там же.

По другому поводу в «Лекциях по истории философии» Гегель очень удачно охарактеризовал отношение немецкой буржуазии к французской революции, подчеркнув, сам того не желая, превосходство французов по сравнению со своими соотечественниками: во Франции «фанатизм свободы, переданный в руки народа, стал страшен. В Германии заинтересовал, привлек на свою сторону сознание тот же самый принцип, но он получил лишь теоретическое развитие»[1].

По существу, во второй период своей деятельности Гегель не раз отмечал, что нет народа, который превосходил бы немцев с политической точки зрения. Как увидим в следующем параграфе, он считает политический режим в Германии высшим по сравнению с режимом в Англии!

Шовинизм Гегеля выражается и в расистском пренебрежении к другим народам, с которыми мы встречаемся на страницах «Большой энциклопедии». Хотя на словах Гегель придерживается просветительских положений, по которым «...из факта происхождения нельзя извлечь никакого основания для признания или непризнания за людьми права на свободу...»[2], хотя напоминает, что все люди, будучи наделены разумом, могут стать равными в правах, он все же переходит к характеристике и *иерархизации* «природных духов». В этом очерке «философской антропологии» он снова возвращается к духовной неполноценности других рас по сравнению с европейцами, закладывая основы буржуазных теорий, оправдывающих колониализм «цивилизаторским» действием эксплуатации и колониального угнетения. Поэтому в своих рассуждениях о неграх Гегель, не колеблясь, утверждает, что «их продают, и они позволяют себя продавать, совершенно не размышляя о том, справедливо это или нет (!)»[3]. Гегель упрекает негров в том, что

---

[1] Гегель, Соч., т. XI, стр. 417.
[2] Гегель, Соч., т. III, стр. 70.
[3] Там же, стр. 72.

они разрешают европейцам себя продавать, и вместе с тем прославляет европейских колонизаторов за то, что европейский дух «подчиняет себе внешний мир с такой энергией, которая обеспечила ему господство над этим миром»[1]. Гегель ужасается африканским деспотизмом и в то же время открывает, что «государство представляет собою в Европе в большей или меньшей мере отнятое у произвола деспота развитие и осуществление свободы...»[2].

Как следует из работы Гегеля «Английский закон об избирательной реформе» («Über die englische Reformbill»), он не довольствовался только тем, что провозгласил идеальный характер прусской монархии, но старался подчеркнуть ее достоинства по сравнению с политическим строем в Англии. Эту работу Гегель написал в 1831 году. Следовательно, это его последняя социально-политическая работа и поэтому она знаменательна и с данной точки зрения.

Исследование Гегеля имеет критический характер. Гегель использует волнения в Англии вокруг парламентской реформы как повод не только для того, чтобы высказать свое мнение по этому специальному вопросу, но и для того, чтобы подвергнуть критике политические порядки в Англии. Как следует из целого ряда его высказываний, Гегель внимательно следил за общественно-политической жизнью Англии[3]. На основе известных ему фактов Гегель нарисовал довольно реалистическую и жестокую картину английского общества: он раскрывает вопиющее различие между богатыми и бедными, бесправие или, точнее, только возможность политических прав простых граждан, безделие и неспособность аристократии, коррупцию избирателей и т. п. Он отмечает, что закон о

---

[1] Гегель, Соч., т. III, стр. 75.
[2] Там же.
[3] См. Hegel, Berliner-Schriften, 1818—1831, S. 781 и далее.

парламентской реформе вызвал резкую оппозицию со стороны аристократии, чьи привилегии были задеты. Парламентская реформа должна была удовлетворить парламентские претензии буржуазии, которая не могла мириться с прежним положением, когда небольшой городишко посылал в парламент столько же представителей, сколько и крупный торговый город. Гегель с сочувствием смотрит на борьбу промышленной буржуазии, коммерсантов и других за получение мест в парламенте. Одновременно он выражает надежду, что реформа прекратит торговлю голосами и коррупцию избирателей.

Однако все эти критические суждения продиктованы одной мыслью, которая вскоре и проявляется вполне отчетливо: путем сравнений доказать «превосходство» политического режима в абсолютистской Германии! Гегель пишет: «В ответ на английскую гордость мы, немцы, должны показать, что, хотя бывшая конституция была бесформенным агрегатом частного права... государственная жизнь у нас была не столь абсурдна, да и все общественные классы у нас были менее охвачены разложением»[1]. Это еще скромное хвастовство: Гегель довольствуется сравнением двух плохих положений, приписывая, однако, старой германской империи то качество, что она была «не столь абсурдна». Но далее Гегель сравнивает *нынешнюю* Германию с *нынешней* Англией, и результат сравнения ему кажется радостным, ибо агрегат законов в Англии «...не знал такого развития и преобразования, какое было осуществлено в цивилизованных государствах на континенте, в том числе и в германских государствах»[2].

Феодальная Германия, раздробленная на десятки мелких и мельчайших государств, во главе которых под каблуком юнкеров находилась Пруссия, высокомерно ставится превыше Англии, в ко-

---

[1] Hegel, Berliner-Schriften, 1818—1831, S. 466.
[2] Там же, стр. 469.

торой уже почти два века тому назад буржуазия завоевала власть!

Поставив вопрос, в чем причина отставания Англии, Гегель дает оригинальный ответ: ей не хватает «...научной переработки права» (прозрачный намек на собственную «Философию права»), а также заботы монарха «о счастье своих подданных и всеобщем благосостоянии...»[1]. Таким образом, вопрос о ликвидации политического отставания и счастье народа решается крайне просто; нужно вернуться к абсолютной монархии!

Далее выразитель абсолютистского права дает благожелательные советы по демократизации Англии, высказывает сочувствие по поводу судьбы английских крестьян (как будто бы она тяжелее, чем у немецких крестьян) и останавливается для обстоятельного анализа прав английской аристократии на охоту...

Достаточно только остановиться на крестьянском вопросе в Пруссии, чтобы показать лицемерие Гегеля. Касаясь этого вопроса, Энгельс показывает, что хотя в 1807 году под давлением сложившихся обстоятельств прусское правительство опубликовало закон, отменявший крепостное право, но последовавшие затем (1811 и 1816 годы) декреты и поправки свели к минимуму действительное значение этого закона — привилегии юнкеров не пострадали. А по закону 1821 года (в том же году, когда появилась на свет «Философия права» Гегеля) «предписывалось ограничивать право на выкуп, предоставляя его только более крупным крестьянским дворам»; «недвусмысленно увековечивались барщина и другие феодальные повинности». «Одним словом, столь прославленное просвещенное аграрное законодательство «государства разума» преследовало только одну цель: спасти из феодализма все, что еще можно было спасти»[2].

---

[1] Hegel, Berliner-Schriften, 1818—1831, S. 469.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 253, 254.

По мнению Гегеля, превосходство Германии над Англией проявляется прежде всего в великодушии монархов, «вековой научной культуре, мудрости и любви князей к справедливости...»[1] Гегель, гражданин страны, которая еще не достигла парламентарной жизни, совершенно беззастенчиво критикует «формальную свободу» английского парламента. Он считает, что по равнодушию английского народа к своим избирательным правам «легко можно сделать вывод о политической тупости или упадке народа»[2]. Эта критика английской буржуазии и народа имела задачу подчеркнуть прусский конституционный «либерализм», которого в действительности не было. Однако «мирная» Германия, оказывается, имеет превосходство даже над революционной Францией! Гегель утверждает: «В раннем периоде французской революции рвение и поведение якобинцев на выборных собраниях привели к тому, что для мирных и честных граждан осуществление их избирательного права стало опасным...»[3]. Касаясь именно этого «мирного» эпитета, который Гегель так часто употребляет, говоря о политическом режиме в Германии, Маркс разоблачает лицемерие псевдоконституционного режима в Германии как во времена Гегеля, так и в последующие десятилетия после его смерти: «Нужно ли напоминать о королевско-прусском развитии «либеральных учреждений», о либеральнейшем развитии расточительности, о «мирном» распространении ханжества и королевско-прусского иезуитизма, о мирном развитии полицейского и казарменного духа, шпионства, надувательства, лицемерия, наглости и, наконец, самого отталкивающего, отупляющего влияния на народ наряду с самой циничной развращенностью так называемых высших классов?»[4].

---

[1] Hegel, Berliner-Schriften, 1818—1831, S. 482.
[2] Там же, S. 491.
[3] Там же, стр. 492.
[4] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 6, стр. 171.

Если восторженность, с которой Гегель встретил в первый период своей деятельности французскую революцию, и надежды, которые он питал в связи с этим событием, были критерием прогрессивных тенденций в его социально-политических концепциях, то отрицание ее и издевательство над ней с позиций филистера, довольного своим «мирным» характером, характеризуют политическое завещание Гегеля. Статья «Английский закон об избирательной реформе» дополняет шовинистическую концепцию, манию величия, убеждения апологета прусской монархии.

КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИИ

«Лекции по философии религии», занимающие два тома полного собрания сочинений Гегеля (изд. Глокнера), представляют собой, как и «Философия права», одну из самых реакционных сторон гегелевской философии. Было бы ошибочно считать, что «философия религии» является лишь выражением заботы Гегеля о полноте и стройности его общей системы или простым расшаркиванием перед самодержавием. Лекции о религии, прочитанные Гегелем в 1821, 1824, 1827 и 1831 годах в Берлине, представляют собой ревностный вклад человека, который счел необходимым подкрепить свою апологию абсолютистского государства апологией его феодальной идеологии. Как мы уже видели, в «Философии права» Гегель стремился убедить читателя в разумной необходимости и моральной ценности абсолютистской монархии. Как тематика, так и обширная аргументация и патетический тон, характеризующие «Лекции по философии религии», не оставляют никакого сомнения относительно их цели: стремление выступить с «философской» апологией религии, фидеизма.

Некоторые буржуазные толкователи Гегеля утверждают, будто «связь между гегелевской философией и религией совершенно ясно видна уже в первых его работах» [1]. Это утверждение приемлемо лишь в отношении вопроса о гармоничном сочетании религии с философией, но оно должно быть отвергнуто, когда речь идет о борьбе просвещения

[1] N. Hartman, Hegel, S. 377.

с религией, о которой нам стало известно при ознакомлении с первым же периодом гегелевской философии. В этот период Гегель был еще сторонником просвещения и как таковой противопоставлял религии гуманизм. При этом он не отказывается от религии, а ставит перед собой задачу ее преобразования.

Во втором периоде его философской эволюции всякое противодействие религии исчезает, зато кристаллизуется «философия религии» как составная часть, как краеугольный камень гегелевской философской системы.

Выше мы уже пытались показать, что в отсталой Германии XVIII и даже XVII веков имелись передовые мыслители, которые восприняли систему Спинозы (Лоренц Шмид, Штош, Якоби, Лессинг) и которых можно было обвинить во враждебном отношении к церкви (Эдельман). Просвещение проникло и в богословие, подорвало единство лютеранства и вызвало серьезные оговорки относительно «откровения». Однако представители «рациональной теологии» дошли лишь до того вывода, что «рациональная», или «естественная», религия стоит выше религии «позитивной», или «исторической» [1].

С другой стороны, виднейшие представители немецкой буржуазии в области философии (Кант, Фихте, Шеллинг, Шлейермахер) уделяли религии место в философии. Гегель наиболее широко развил тезис о примирении философии с религией, и его деятельность оказала большое влияние как на его современников, так и на буржуазную философию более поздних времен.

В том, что касается изменения отношения Гегеля к религии, можно сказать, что если в первый период своей философской эволюции Гегель пытается установить некое равновесие между просвещением и религией, то во втором периоде мы являемся свидетелями его отхода от гуманизма и

[1] См. том 1 настоящей работы, стр. 161 и последующие.

просвещения в сторону фидеизма. В своей «Феноменологии духа» Гегель охарактеризовал религиозное сознание как «несчастное сознание», а сферу религии как нереальную, как «бегство от действительности». Теперь же Гегель называет религию «сущностью» любой человеческой деятельности, «...в которой человек ищет свое счастье, славу или гордость...» [1]

На этот раз религия характеризуется не как «ценность» или цель *наряду* с другими ценностями или целями, а как «конечная цель» — «к этой конечной цели сводятся остальные цели» [2]. Таким образом, речь идет о подчинении религии всех человеческих ценностей, ибо она представлена нам как спиритуалистическое решение вопроса о жизни, как этика «спасения»: «в той области, где дух занимается этой целью, он освобождается от всякой конечной цели и обретает удовлетворение и высшую свободу» [3].

Теперь Гегель утверждает, что религия «необходима народам», что она является их «истиной», то есть единственным утешением при любых страданиях, «при любых огорчениях и заботах». Так «философия религии» выполняет свою роль духовного дурмана для масс в абсолютистском феодальном государстве. Эта роль ничем существенным не отличается от роли любого деревенского попа. Гегель лишь поднимает на «философский» уровень проповедь подчинения и духовного одурманивания: «ибо философия должна развивать [тезис] о *необходимости религии в себе* и *для себя*...» [4]

Ничтоже сумняшеся, Гегель определяет постулаты, необходимые всякому апологету религии: 1) всякий человек несет в себе зародыши религии; 2) религия — это сущность духа, всякая духовная деятельность является выражением религии; 3) бы-

---

[1] Hegel, Werke, Ausg. Glockner, Bd. 15, S. 20.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 22.

тие, абсолютное тождественны с господом богом; 4) всякое познание является в то же время познанием божества. Итак, Гегель изменяет культу разума как самостоятельному фактору; он заявляет, что «человеческий разум... это божественное в человеке» [1].

Но у Гегеля речь идет не только о молчаливом отходе от своих старых просветительских тенденций, но и о шумном, бурном отречении. Как апологет абсолютистского государства в своей «Философии права» Гегель преследует и нападает на всякое проявление оппозиции к абсолютистскому строю; в «Философии религии» он набрасывается на всех, кто высказывается против необходимости веры. Он нападает в равной мере как на тех, кто выражает сомнение в возможности сосуществования философии и религии, так и на нерадивых теологов, недостаточно активно действующих в целях поощрения приверженности к религии.

Гегель придавал особое значение «философии религии» и сам продемонстрировал ее реакционную социальную функцию. Гегель проявил тревогу в связи с ослаблением веры в современной ему эпохе и требовал, чтобы религии была обеспечена полная поддержка со стороны философии. Он понял, что кантианский тезис, ограничивавший религию чувством, неблагоприятен религии, и энергично требовал «доказательства» «рационального» содержания религии. Главная задача, писал Гегель, состоит в «...примирении религиозного чувства с познанием и рассудком» [2].

Это примирение должно быть осуществлено умело; Гегель стремится убедить читателя в том, что он может быть религиозным, «сохранив свою свободу», сохранив свое стремление к познанию, действию, мирскому счастью и т. п. Действуя умело, Гегель объявляет, что *он сам* раскроет противоречия между философией и религией. В действи-

---

[1] Hegel, Werke, Bd. 15, S. 50.
[2] Там же, стр. 34.

тельности же Гегель старается доказать наличие *единства* между философией и религией и в качестве примеров ссылается на пифагорейцев, неоплатоников и средневековых теологов!

Гегель подвергает критике теологов-просветителей за то, что они изображали бога в абстрактном виде; он берет на себя задачу *придать жизнь* этому холодному понятию, не соответствующему нуждам религиозной пропаганды абсолютистского государства. И для того чтобы *«вдохнуть жизнь»* в бога, Гегель отождествляет его с бытием, становлением и самой жизнью в целом!

Являясь «всем», бог и в человеке, человек — это божество. Как признает ряд буржуазных толкователей Гегеля (Н. Гартман, Т. Литт), последний не колеблясь включает в свою «философию религии» основной тезис немецкой мистики. Он цитирует мистика Экхарта: «Глаз, которым меня видит бог, является глазом, которым я вижу его, мой глаз и его глаз — одно и то же... Если бы бога не было, не было бы и меня, если б не было меня, не было бы и его».

С другой стороны, чтобы завоевать расположение «интеллигента», Гегель не может ограничиться пересказом идей мистиков. Приманка заключается в обеспечении «свободы» вероисповедания, в гарантировании участия личности, «я», с ее волей и разумом. Гегель знает, что в духовную жизнь человека можно проникнуть не с помощью силы, а только путем убеждения, что, для того чтобы можно было переварить теологическую догму, ее необходимо покрыть позолотой «разума». Недовольство Гегеля теми, кто, подобно Шлейермахеру, строил религию лишь на чувственной основе,— это недовольство более умелого филистера филистером неумелым. Именно поэтому Гегель подвергает критике эту позицию чувства, она кажется ему слишком узкой, «субъективной» основой. «Философия» религии должна доказать «объективность и необходимость» существования бога, подобно тому как «Наука логики» демонстрирует развитие идеи. По-

этому Гегель, *не задумываясь, уделил особое внимание* космологическим и онтологическим доводам существования бога. Он считал скандальным то обстоятельство, что Иммануил Кант доказал необоснованность этих доводов, и поэтому он снова обращался к ним в своих лекциях о религии. и в конце концов в 1829 году посвятил им специальный курс лекций [1].

Любому последовательному мышлению покажется очевидным противоречие, существующее между свободой и рациональным мышлением, с одной стороны, и тезисом о растворении человека в боге — с другой. Но Гегель считал, что разрешил наконец диалектику отношений между человеком и богом, между конечным и бесконечным, не замечая, что эта «диалектика» являлась выражением господства системы, выражением идеализма в его фидеистском аспекте.

Подобное же подавление диалектики системой мы встречаем в крупном масштабе на протяжении всей «философии религии», которая включает и так называемую «историческую» часть, названную Гегелем «конкретной религией». Именно здесь, казалось, мы могли бы найти хотя бы частичное отражение эволюции религиозных представлений. Однако в отличие от работ, в которых Гегель постиг диалектику развития искусства или философии, мы находим здесь лишь произвольную, умозрительную схему, служащую для демонстрации тезиса системы, а именно о постепенном «прогрессе» или одухотворении религии. В этой схеме «внутренним» началом является естественная религия, вершина же последней, конечно, христианство.

Подобное искажение истории религии является не чем иным, как простым переложением традиционной теологической схемы в «философии религии», схемы, которую мы встречаем и ныне у многих теологов, занимающихся наряду с церковными

---

[1] Лассон напечатал их отдельно в своем издании (Hegels Sämtliche Werke, Bd. XIV, 1929).

проповедями и «историей» религии. (Например, у В. Шмидта и его последователей, пытающихся доказать существование монотеизма у самых отсталых народов.)

Как указывали классики марксизма-ленинизма, научная история религии невозможна без установления связи между эволюцией религиозных представлений и конкретными общественно-историческими условиями, в которых возникли отдельные религии. В отличие от истории искусства в «Философии религии» Гегель полностью отвлекается от конкретных условий, от обществ, в которых возникла первобытная религия — брахманизм, буддизм или христианство. В результате этого забота о том, чтобы не затронуть принципы религиозного априоризма и достойного изображения божества, сформулированные Гегелем, приводит к наиболее метафизическому и идеалистическому толкованию. То, что Гегель был поглощен этой заботой, признает он сам: «Чем больше сила духовного сознания, в том, что касается ее содержания, зарождается в свете вечности, тем достойнее представление божества...»[1] Анализ явлений из лежащих вне науки соображений «в свете вечности» не имеет ничего общего с диалектикой. Отрицание гуманизма и просвещения последовательно привело и к измене диалектике.

Гегелевская классификация религий совершенно произвольна даже и в тех случаях, когда он отмечает некоторые отдельные черты первобытной религии, брахманизма или христианства; его характеристика последних является односторонней, несущественной, несостоятельной. Гегель не мог, да и не хотел раскрыть *сущность* религии и поэтому не нашел «рационального понятия», которое он сам требовал и в свете которого можно было бы понять разнообразие конкретных форм религии. Первое условие рационального понимания религии состоит в сознании ее *иррационального* и *субъек-*

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 15, S. 323.

тивного характера, ее неистинности. Гегель же защищает именно тезис «объективного» и «необходимого» характера религии; для него история религии является именно тем процессом, в результате которого божественность обретает все более и более объективные представления.

Следовательно, Гегель классифицировал религии не на научной основе, не обладая для этого тем рациональным зерном, или «искоркой», «точкой», которые мы могли бы использовать в эстетике или в истории философии. Основное в истории религии состоит в том, чтобы показать, как в весьма различных условиях места и времени люди создали себе различные религиозные представления, которые, однако, сводятся к одному и тому же *общему, тождественному механизму:* фантастическое отражение стремлений и потребностей, связанных с *реальной* жизнью, с бессилием перед силами природы (в первобытном обществе), перед социальным гнетом (в обществе, разделенном на классы).

Гегелевская классификация, равно как и классификация многих последовавших за ним буржуазных идеологов, скрывает именно причины возникновения первобытной религии и ее сохранения в классовом обществе. Гегель различает: 1) «естественные» религии (то есть первобытную религию и древневосточные религии, вместе взятые); 2) «естественные религии», через которые осуществляется переход к «религии свободы» (религия парсов, последователей Зороастры, сирийская и египетская религии); 3) религия духовной индивидуальности (иудейская, греческая и римская); 4) абсолютная религия (христианство).

Наряду с этим делением Гегель вводит еще и другие подразделения, а именно: китайскую религию он называет «религией меры», «индийскую» — «религией фантазии», египетскую — «религией загадки», греческую — «религией красоты», римскую — «религией целесообразности» и т. п. Все эти подразделения и подобные характеристики создают анархическую картину, усиливают пута-

ницу и дезориентацию. Даже и у неискушенного читателя возникают неизбежные вопросы: почему «фантастической» считается только индуистская религия, в то время, как фантастика присуща *всякой* религии? Почему только египетская религия является религией «загадки»? В какой мере христианская религия более «абсолютна» для христиан, чем другие религии для их верующих? и т. д.

В гегелевской классификации первобытная религия смешивается с некоторыми религиями Древнего Востока. Под произвольно выбранным названием «естественных религий» Гегель помещает в своей классификации и первобытную религию и религию, возникшую в рабовладельческом обществе Древнего Востока, стирая таким образом существенную разницу между двумя типами религий, обусловленными двумя различными общественными укладами: в рабовладельческом обществе, как указывали еще классики марксизма-ленинизма, возникает вторая определяющая первопричина религии, а именно эксплуатация и социальный гнет. Это различие, как мы уже указывали в другой работе[1], становится, по нашему мнению, основным критерием классификации религий. Значительная часть современных буржуазных идеологов, занимающихся извращением сути первобытной религии, стремится как раз к тому, чтобы смазать это существенное различие, оспаривая марксистско-ленинское учение о классовом характере религии.

В истории философии и искусства Гегель исходил из передовых просветительских тезисов, отражавших прогрессивные тенденции немецкой буржуазии. В них находило свое выражение убеждение в том, что история философии представляет собой последовательный прогресс познания, а также в том, что искусство должно обладать идейным

---

[1] См. статью «Spiritualizarea primitivilor şi primitivizarea spiritualiştilor» (в журнале «Viata Romineaxă, № 11—12, 1959).

содержанием. В истории религии нет этой основной, руководящей нити; отражая на этот раз подчинение своего класса политике и идеологии самодержавия, Гегель принимает в качестве руководящей нити «прогресс» религии, провозглашение христианства «религией истины и свободы».

Чувствуя необходимость доказать, что религия является «истиной», Гегель толкует все религии в свете этого ошибочного постулата. Не разглядев аффективного, иррационального, фантастического характера всех религий, он усмотрел в истории религий двойник истории философии. Растворив антагонистические понятия религии и познания в общем понятии духа, Гегель получил возможность определять любую религию как ступень развития духовного сознания людей. Его больше не интересует то обстоятельство, что религия — это *отрицательное* духовное явление, а познание — *положительное;* ему достаточно «духовного сознания» как такового, оно становится ценностью в себе. Таким образом, спиритуалист Гегель, для которого уход от действительности является явлением положительным, стирает всякое различие между ценностью и не-ценностью в сфере духовного сознания. Исходя из такой перспективы, Гегель определяет «религию магий» как первую ступень духовного сознания, выразившегося в религии [1].

То обстоятельство, что еще в молодости Гегель выступал против правоверной протестантской теологии, что он проявил свое недовольство католицизмом и саркастически высказывался о нем, вовсе не преуменьшает реакционной роли, которую сыграла в свое время «Философия религии». Гегель упрекал теологов лишь в их «устаревших» методах религиозной пропаганды. Поэтому еще в Тюбингене он совместно с Шеллингом обрушивается на протестантскую ортодоксальную теологию [2]. Ге-

---

[1] Hegel, Werke, Bd. 15, S. 306.

[2] Hegel, Briefe, I, там же, S. 32, а также S. 13, 21 и др.

гель презирал и подвергал более острым атакам католицизм, так как считал высшей религией лишь протестантскую религию. Еще в 1807 году он признается, что с удовольствием преподавал бы богословие, если бы только имел возможность построить по-своему курс лекций [1]. Гегель был убежден, что протестантская религия — это религия, в которой остается место для свободы и разума. Несмотря на то что современные ему теологи относились к нему с недоверием, Гегель всегда, но по-своему был апологетом лютеранства. То, что протестантская церковь сломала жесткий барьер между духовенством и верующими, казалось Гегелю признаком неоспоримого превосходства. Он восхищался тем, что «...по сути, у нас нет мирян и *все* члены общины пользуются равными правами и в одинаковой мере участвуют в укреплении и сохранении церковной сущности в отношении как учения, так и дисциплины. Наш ближайший оплот состоит поэтому не в своде постановлений вселенских соборов, а в университетах и учебных заведениях» [2].

По сути, именно то обстоятельство, что протестантская церковь опиралась на «свободное объединение образованных людей, умелых пропагандистов», делало ее более опасной из-за обманчивой видимости свободы и рациональности этой религии.

Гегель не имел никаких оснований считать, что только протестантская церковь «модернизировалась». Ватикан уделял и уделяет и ныне большое внимание вопросам «ознакомления с последними достижениями науки», создавал и создает кадры теологов-«философов» и т. п. Из-за опасности, которую представляет собой марксизм, Ватикан обзавелся такими «специалистами» по вопросам марксизма, как Виммер, Шамбр, Кальвез и другие.

Гегель признавался, что своими лекциями по философии религии он стремился воздвигнуть пре-

---

[1] Hegel, Briefe, I, S. 196.
[2] Hegel, Briefe, II, S. 141.

граду на пути материализма и атеизма. Когда в 1821 году он читал в Берлине свой первый курс лекций по философии религии, он признался своим друзьям Крейцеру и Нитхаммеру, что его «совесть чиста», так как своими лекциями он противодействует атеистическому влиянию философии природы Окена[1]. Некоторым своим ученикам, таким, как Гинрихс и Маргейнеке, Гегель особенно усердно советовал развивать теологию и философию религии. Он заботился о том, чтобы на «догматику» Маргейнеке появлялись благоприятные рецензии[2].

В «Философии религии» господствует система: Гегелю не удается открыть ничего существенного в действительной эволюции религиозных представлений. В первой части труда Гегеля имеется параграф, посвященный «отношению между религией и государством», в котором он защищает тезис относительно тесной связи между государством и религией. «Вообще религия и основа государства — это одно и то же»[3]. Это утверждение, являющееся одновременно и признанием, соответствовало необходимости использовать престиж религии в целях возвеличения абсолютистского государства. По сути, в этом не было ничего нового по сравнению с традиционным тезисом о монархии, о «милости божьей», который Гегель развил и в «Философии права». Однако Гегель пришел к этому тезису не индуктивно, тезис не является результатом конкретного, сравнительно-исторического анализа и не имеет социологического значения. Гегель утверждает это «вообще», так он и начинает вышеприведенную цитату. Когда он приступает к анализу каждой отдельной религии, мы не обнаруживаем у него серьезного намерения связать религию с различными сторонами общественной жизни. Лишь в порядке исключения Гегель связывает римскую

[1] Hegel, Briefe, Bd. III, S. 262.
[2] Там же, стр. 150.
[3] Hegel, Werke, Bd. 15, S. 258.

религию с государством. Только эту религию он нарекает «религией целесообразности», только эта религия является для него «прозаичной», практической, в то время как остальные религии *не носят* практического характера, то есть не отражают воображаемую веру религиозных людей всех стран и времен в то, что божественность, дух, фетиш, магия и т. п. могут оказать им практическую помощь, могут разрешить их практические потребности, связанные со здоровьем, защитой от врага, могут обеспечить хороший урожай или успешную охоту и т. п. Называя одну лишь римскую религию практической, Гегель лишает все остальные религии первостепенной функции, присущей всякой религии. Связывая одну лишь римскую религию с целями государства, Гегель скрывает социальную, государственную функцию всех остальных религий! Говоря, например, о греческой религии, Гегель *не* видит какой бы то ни было ее связи с греческим государством. Упоминание об этой связи имеется не в «Лекциях по философии религии», а совершенно изолированно в «Феноменологии духа» и в «Лекциях по философии истории». Что же касается греческой религии, то Гегель видит лишь реальное взаимное влияние искусства и религии, а вовсе не обусловливание религиозных представлений общественно-политическим развитием Древней Греции.

Сам Гегель признает свой идеалистический подход к анализу древнегреческой религии. Он указывает, что в этой религии «самосознание является тем, что улавливает то, что является вначале абстрактным, внутренне или внешне, *объясняет, формирует* и *преобразует* в то, что считается божеством» [1]. Это та идеалистическая точка зрения, которую Гегель последовательно защищает в «Лекциях по философии религии»: не объяснение религии в связи с обществом, а определение религии как одно из проявлений саморазвития духа. Отдельные

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Ausg. Glockner, Bd. 16, S. 118.

отрывки, в которых Гегель видит не причинную связь, а параллелизм между религией и другими формами общественного сознания (моралью, религией) или же между религией и государством (в «Феноменологии духа» и «Философии истории»), не могут рассматриваться как элементы диалектики или методологии в истории религии, так как им противостоит отсутствие связи между политическим строем и религией в обществе, разделенном на классы. Даже и для современного государства то обстоятельство, что Гегель видит его связь с официальной религией, конечно, не означает признания реакционной социальной функции религии, а лишь стремление идеолога абсолютистского строя навязать этот угнетающий строй и с помощью религии. Вот красноречивая цитата: «Одно-единственное понятие о свободе существует как в религии, так и в государстве. Это единое понятие является высшим из всего того, чем располагает человек, и человек реализует его. Народ, обладающий дурным понятием о боге, имеет и плохое государство, плохое правление и плохие законы» [1].

В порядке исключения Гегель отметил некоторые небезынтересные идеи относительно первобытной религии, разумеется не связывая ее с социальной структурой первобытной общины. Гегель не усмотрел социальной основы религии ни в классовом обществе, ни в первобытном. Единственный аспект, отмеченный им, это взаимоотношение человека с природой, отражавшееся первобытной религией, а именно обожествление природы и преклонение перед магией. Однако это отношение является *итогом,* это взаимоотношение человека с природой, как указывает марксизм-ленинизм, является *следствием* низкого уровня развития средств производства, а не произвольным моментом в эволюции духа. Больше того, необходимо отметить, что Гегель, расценивая первобытную религию как пер-

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 15, S. 257.

вую ступень духовного сознания, со своей поповской перспективы пренебрег «дикарской» моралью первобытных людей. Таким образом, и этой положительной черте характеристики первобытной религии противопоставляются отношение, продиктованное системой, цели, преследуемые пропагандистом религии.

* * *

В области «Философии религии» современные буржуазные философы продолжают линию Гегеля: они стараются доказать, что примирение науки с религией или же принятие фидеистской морали являются духовными «потребностями» современного человека.

В основе так называемой «социологии религии», которая по сравнению с «философией религии» считается подлинной «наукой», лежит стремление обеспечить религиозную пропаганду более изощренными средствами. За фасадом «социологии религии» (у Йоахима Ваха и Г. Меншинга), «истории религии» (у Е. О. Джемса) или «феноменологии религии» (у Лью) повсюду мы обнаруживаем настойчивое стремление доказать превосходство христианской религии и ее вечность [1].

Пропагандистские потребности капиталистических государств, обусловленные усилением борьбы пролетариата, вызвали чрезвычайно обильную плодовитость в области истории и «философии религии». Это производство «на высоком уровне» сопровождает кампанию религиозной пропаганды, осуществляемую после второй мировой войны новыми средствами на крупных предприятиях, причем эта кампания была вызвана значительным сокращением религиозности в таких капиталистических государствах, как Англия, Италия и особенно Франция. Учитывая, что доходы и престиж католической церкви во всем мире тесно связаны с судь-

[1] См. нашу работу: «Designs of Sociology of Religion», «Yournal of Soziology», Bucureşti, 1962.

бой капитализма, само собой разумеется, что неотомисты и другие пропагандисты Ватикана идут в первых рядах защитников религии и частной собственности.

В свое время Гегель провозглашал превосходство протестантской церкви над католической. Однако в наше время одно из наиболее поразительных и многозначительных явлений в области религии — явное предпочтение, оказываемое католическому мистицизму. В настоящее время, в эпоху кризиса капитализма, международная буржуазия нуждается в самой реакционной религии и в наиболее организованной церкви. Как указывает Шейнман (см. «Вопросы философии», № 1 за 1955 год), почти во всех протестантских церквах происходит отказ от принципов «независимости» от государства, принятие католического культа, как более впечатляющего и потому обладающего бóльшими пропагандистскими шансами на успех среди масс, отказ от элементов «рационализма», характерных в прошлом для протестантской церкви.

Отказавшись от старой враждебности к остальным религиям, Ватикан стремится к сотрудничеству всех церквей в борьбе против коммунизма. Таким образом, то, что Гегель называл ступенью «Абсолютного духа» или то, что такой современный философ, как Г. Патон, называет «существованием безусловного», представляется нам тем (со всеми своими известными атрибутами), что Маркс разоблачил как «опиум для масс».

ЭСТЕТИКА

Гегелевская эстетика является неотъемлемой частью гегелевской философии и последовательно отражает общее противоречие между методом и системой, однако при преобладании метода, приближающего ее к значению «Науки логики». В письме к Конраду Шмидту (от 1 ноября 1891 года) [1] Энгельс дал важную положительную оценку эстетике Гегеля; эта оценка находит свое подтверждение при тщательном анализе его «Лекций по эстетике».

Следует отметить, что труд Гегеля по эстетике является самой обширной из его работ, что свидетельствует о способности Гегеля углубляться не только в наиболее абстрактные вопросы диалектической логики и анализа категорий, но и в проблемы эстетики, к анализу которых нельзя приступить, не обладая художественным чутьем и богатой художественной культурой. Это важно подчеркнуть, так как, как мы увидим в дальнейшем, все положительное, все диалектическое в гегелевской эстетике берет свое начало в эстетическом *опыте* Гегеля, в его конкретном и всеохватывающем знакомстве с искусством, причем оно опирается на верное понимание немецкой буржуазией антифеодальных целей.

С самого начала возникает вопрос: почему Гегель уделил столь подчеркнутое внимание эстетике, что заставило его столь широко заниматься вопросами эстетики? Ответ нам дают сами взгляды Ге-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. письма, стр. 442.

геля на сущность искусства, на прекрасное, связанное с общественно-политическими и этическими целями класса, который представлял Гегель.

В противоположность формализму и субъективизму, характеризующим эстетику Канта, и интуитивизму и иррационализму некоторых романтических теорий искусства Гегель строит свою эстетику на основном тезисе, что искусство является воплощением идеи в конкретных чувственных формах и что мыслимо лишь то искусство, которое обладает каким-то содержанием, каким-то идеологическим, духовным смыслом.

Таким образом, гегелевская теория прекрасного и искусства противостоит агностицизму, формализму и мистицизму в эстетике, подобно тому как Гегель выступал против них в философии и этике. Однако будучи противником материализма и теории отражения, Гегель рассматривал искусство как воплощение идеи, а не как отражение действительности. Согласно его взглядам, искусство (по сути, художественный образ) является неразрушимым синтезом идеи и формы. В то же время еще в первом издании «Энциклопедии» Гегель устанавливает связь между искусством и духом, между искусством и религией. Для спиритуалиста Гегеля человек должен «возвыситься» до абсолютного духа, искусство же наряду с религией и философией является средством «возвышения».

Подобный взгляд на искусство, несмотря на его идеалистическое обоснование и на его спиритуалистические и фидеистские черты, представлял собой новую концепцию, проникнутую пониманием огромного значения искусства, его духовным назначением, обусловленную тем, что было в ней положительного, антифеодальными политическими и идеологическими целями немецкой буржуазии. Мы уже пытались выше показать, что в период Французской революции, в последнем десятилетии XVIII века эти цели проявлялись с наибольшей силой. Даже и непосредственные ученики Канта, «кантианцы», жившие в бурную эпоху Французс-

ской революции, были вынуждены выразить свою потребность участвовать в политических действиях путем отказа от агностицизма и принятия вещи в себе [1]. Политическая необходимость определила первичность действия, «практического разума» у кантианцев, особенно у Фихте в его пафосе воспитания, определила богатую конкретным, жизненным содержанием гегелевскую философию, богатую, конечно, по сравнению с кантианским кругозором, сводящимся главным образом к методологии и логическому анализу понятий и особенно по сравнению с кантианским агностицизмом.

Эстетика Гегеля, то есть само его глубокое стремление обосновать философию искусства и прекрасного как науку, а также его принципиальный тезис о необходимости идейного содержания в искусстве лишний раз выражают необходимость познания и действия, необходимость искусства, вооруженного содержанием и тем самым способного отвечать политическим и идеологическим чаяниям буржуазии. В какой мере этот принципиальный тезис был им применен с передовых позиций или же был извращен в идеалистическом и даже мистическом плане, ясно из последующего анализа.

В главе «Das Kunstschöne oder das Ideal» («Прекрасное в искусстве, или идеал») Гегель с предельной ясностью выражает свое убеждение о значимости и важном назначении искусства. Высмеяв романтический субъективизм в искусстве как выражение «несерьезности» по отношению к жизни, Гегель осуждает его за то, что он пытается подменить «реальное действие». Именно Новалиса он приводит в качестве примера «страха перед действительностью» (Scheu vor der Wirklichkeit) [2]. Гегель говорит с отвращением о туманных стремлениях романтиков, искавших смысл искусства в бегстве от жизни и ее суровых, но действительно существующих проблем: «Это — томление, которое

---

[1] См. т. 1, «Кантианцы», стр. 194.
[2] Гегель, Соч., т. XII, стр. 163.

не хочет унизиться до реальных действий, до реального созидания, потому что оно боится замарать себя соприкосновением с конечностью»[1]. Романтическая тоска по бесконечности, мистические мечтания об эстетической трансценденции смешны и достойны осуждения для Гегеля, когда он выступает как выразитель необходимости действия в жизни. В романтической «иронии», в иллюзорном представлении, будто кому-то может удаться подняться над действительностью, Гегель обнаруживает «...ту абсолютную отрицательность, в которой субъект в своем уничтожении определенностей и односторонностей соотносится с самим собою»[2].

Это отрицание включает и все, что имеется в жизни наиболее важного и значительного; оно разоблачает с этической точки зрения неисправимую моральную слабость субъективизма и в то же время мстит своим творческим бессилием. «Ибо идеал требует существенного содержания...», которого не может дать художник, стоящий на субъективистских, негативистских позициях.

В другой части «Эстетики», анализируя живопись голландских мастеров и расценивая ее как выражение жизнерадостности, Гегель пишет: «Но существуют, разумеется, более высокие, более идеальные предметы для искусства, чем изображение такой радостности и гражданской дельности... Ибо человек имеет более серьезные интересы и цели, источником которых является внутреннее раскрытие и углубление духа и в котором он необходимо остается в гармонии с собою»[3].

Эстетика Канта отразила неуверенные стремления, пассивность и бессилие немецкой буржуазии дореволюционного периода, которая ограничивалась в области эстетики моральным самосовершенствованием, а в области эстетики тешилась формалистической теорией, теорией автономности

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 163.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 174.

вкусов, полного безразличия эстетики к практическим вопросам.

Однако на протяжении «Эстетики» Гегель защищает тезис, вступающий в противоречие с тезисом о важном назначении искусства: он утверждает, что в истории культуры искусство отжило свой век, будто оно свойственно первичной ступени духовного развития человечества и что в его время искусство должно уступить место философии, «прозе мышления». Гегель доходит до утверждения, что «былая потребность в искусстве исчезла». Так находит свое выражение, в противоречии с притязаниями на действие, пессимистическая, примиренческая идея о роли и воздействии искусства на людей, об истории. Таким образом, прогрессивной тенденции к утверждению необходимости идейного содержания в искусстве противопоставляется пессимистический, отрицательный тезис о «конце» искусства.

Эстетика Канта, отражая неуверенные стремления, пассивность и бессилие немецкой буржуазии дореволюционного периода, утешаясь в этическом плане моральным самосовершенствованием, а в эстетическом — формалистической теорией автономии вкуса и безразличия эстетических позиций в практических вопросах. Конечно, Канту нельзя отказать в заслуге, что он подметил необходимость делать различие между нравственным и эстетическим. Однако, как весьма обоснованно указывалось, «он отличает прекрасное от доброго лишь для того, чтобы оттенить утверждаемую им независимость прекрасного от практического интереса»[1].

Поскольку в дореволюционный период вопрос о действии не стоял непосредственно, могла быть развита теория прекрасного, ставившая на первый план эстетическое удовольствие, теория, в которую вплеталось также и влияние аристократического искусства. Как мы уже видели, эта сторона прият-

---

[1] В. Ф. Асмус, Философия И. Канта, М., 1958, стр. 58.

ного, ухода от проблем, от драматического, трагического, особенно сильно сказалась в музыкальной эстетике, в музыке и изобразительных искусствах [1].

Несмотря на то что «Критика способности суждения» вышла в 1760 году, она явилась обобщением прошлой художественной практики. Кантианский тезис о прекрасном, которое нравится «без понятия» и «без интересов», отражал ушедший в прошлое исторический период. Против формалистской эстетики, удерживавшей искусство далеко от практических вопросов, закрывавшей к нему доступ всякому «понятию», содержанию, мощно выступала новая литература, которую начинали создавать Гёте и Шиллер, и еще более мощно должно было выступить проблемное содержание литературы и искусства XIX века.

В какой-то мере, частично, сам Кант отразил в своей эстетике необходимость идейного содержания в искусстве. Конечно, это было противоречие, которое признают сами неокантианцы, когда доходят до анализа «идеала прекрасного» [2]. Кант утверждал, что произведение искусства является «видимым выражением нравственных идей, которые внутренне господствуют над человеком» [3]. Поняв недостаточность обедненной категории прекрасного, лишенной идеологического содержания, Кант был вынужден ввести новую эстетическую категорию, категорию «возвышенного», задача которой состояла в отражении серьезности («Ernst»), отсутствовавшей в формалистской категории прекрасного. Одновременно в своей классификации и оценке разных видов искусства Кант отдавал приоритет поэзии именно по той причине, что считал ее в состоянии выражать идеи, идеи, связанные с человеком и его стремлениями и чаяниями.

Этот возврат Канта на старые позиции не ме-

---

[1] См. I том настоящей работы, гл. «Искусство».

[2] См., например, Bruno Bauch, Immanuel Kant, Berlin, 1923, S. 388 и далее.

[3] И. Кант, Критика способности суждения, СПб., 1898, стр. 84.

шает нам отметить колебания и противоречия, которые, повторяем, мы не должны приписывать Канту, а нерешительности, присущей классу, который он представлял. Конечно, немецкая буржуазия осталась нерешительной, колеблющейся и расположенной к компромиссам и после французской революции, после освободительной войны, во время революции 1848 года и даже после 1848 года. Но начиная с последнего десятилетия XVIII века стремление к действию стало господствующей темой в немецкой литературе, искусстве и философии, что отразилось на эстетике Гегеля, несмотря на то что романтики, Шопенгауэр и Шеллинг противопоставили ей теорию ухода от действительности и мистическую теорию искусства.

Несомненно, стремление к действию, определившее фундаментальный гегелевский тезис о серьезности искусства, о необходимости идейного содержания в искусстве, было *относительным* и тормозилось классовыми слабостями и трусостью немецкой буржуазии. Это относительное стремление к действию, как уже было отмечено, к выражению классовых притязаний буржуазии не отразилось на общественно-политических трудах Гегеля, так как, рассматривая эти проблемы, Гегель был бы вынужден сделать некоторые политические уточнения, чего не был в состоянии сделать ни он, ни представляемый им класс. Это было бы равносильно выдвижению определенных классовых требований, невозможных в условиях политического компромисса с абсолютизмом. Когда он бывал вынужден определить свою позицию в политических вопросах, Гегель делал самые патетические признания в верности прусской монархии. Только в «Философии истории», в обширной области всемирной истории, в общем плане, Гегель позволил себе вновь вернуться к тезису о свободе и прогрессе, носящих, конечно, печать политических влияний существующего строя.

Особый интерес, проявленный Гегелем к эстетике, хотя и нет никакого сомнения, что он был вы-

зван потребностями его идеалистической системы, соответствовал классовой политической и идеологической необходимости, которую немецкая буржуазия и ее идеологи (художники, критики, мыслители и т. д.) остро ощущали в период французской революции и освободительного движения. Этот философский интерес к созданию теории о сущности и формах искусства ограничивался пессимистическим тезисом, исповедовавшимся Гегелем относительно «конца художественного периода», то есть относительно иссякания искусства современной ему эпохи, а также тезисом идеалистической рационалистической системы о подчиненном положении искусства по отношению к религии и философии. Однако несомненно положительным следствием огромного теоретического значения явились усилия, сделанные Гегелем в целях *обоснования эстетики как науки.* Как уже указывалось, «...Кант задержался в своей «Критике способности суждения» на вопросах эстетики лишь в силу необходимости перекинуть мост между областью природы и свободы, которые остальные критики оставили без всякой связи» [1]. Кант не был убежден в необходимости и возможности существования какой-либо эстетики. Для Гегеля же, несмотря на то, что эстетика была подчинена необходимости обосновать свой тезис о первичности идеи, обоснование эстетики было насущным вопросом. «Эстетика» Гегеля состоит из введения и трех частей: 1) «Идея прекрасного в искусстве, или идеал»; 2) «Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве»; 3) «Система искусств».

Гегель чувствует потребность в каком-то введении, задача которого состояла бы в том, чтобы опровергнуть возражения, направленные против эстетики как самостоятельной философской дисциплины.

Как мы уже видели, для Гегеля прекрасное не сводится к приятному. Концепция класса аристо-

---

[1] T. V i a n u, Estetica, ed. II-a, p. 97.

кратов, рассматривавшая искусство лишь как средство услаждения жизни, как украшение и приятное времяпрепровождение, была ненавистна таким идеологам буржуазии, каким был Гегель. Эти идеологи, если даже и не были в состоянии последовательно и смело изложить антифеодальные политические и этические задачи, все же сознавали, что находятся перед серьезными жизненными проблемами и что искусство призвано отражать их. К тому же в конце XVIII и в начале XIX веков созрели условия для всеобъемлющего познавания сферы искусства в целях широкого охвата искусством весьма разнообразных явлений. В этом отношении Гердер, Гёте и Фридрих Шлегель служат живыми примерами. Гегель также представлял это расширение понятия о вкусе, это понимание искусства, «начиная от грубого убора дикарей до пышного великолепия прекрасного, богато украшенного храма» [1].

Важно отметить, что Гегель с самого начала избегает всякого недоразумения относительно специфики искусства: то обстоятельство, что искусство должно быть прекрасным, приятным, вовсе не противоречит его серьезному назначению и необходимости философских размышлений по поводу него. На возможное возражение о том, что искусство недостойно стать предметом философии, Гегель сразу же сообщает один из лейтмотивов своей эстетической концепции: в искусстве мы должны восхищаться свободой творчества, то есть возможностью бесконечного созидания, свободы фантазии. Свобода, выраженная в искусстве, становится таким образом одной из форм проявления свободы духа — вот основная тема гегелевской философии.

Но еще более важным и насущным представляется нам вопрос, от которого зависит судьба эстетики: если представления о прекрасном, если само искусство воплощает *частное,* то как возможно открытие *общих законов* прекрасного и вкуса?

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 3.

Во-первых, указывает Гегель, не всякое искусство следует принимать во внимание. Второстепенное искусство, которое помогает нам приятно провести время или украшает предметы повседневного обихода, является «служебным» искусством, в эстетике же он хочет рассматривать лишь *свободное искусство,* искусство, обладающее идейным содержанием, способное стать «одним из способов познания и выражения... глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа» [1].

Хотя Гегелю и принадлежит заслуга выявления значения гуманистической тематики в искусстве, тем не менее очевидно, что он пренебрегает без достаточных оснований прикладным искусством, называя его «служебным», не учитывая, что в это искусство внесли свой вклад почти все народы мира.

Гегель не сумел оценить в произведениях декоративного искусства способность человека владеть материалами, предоставленными ему природой, сочетать полезное с прекрасным, украшать повседневный быт.

Однако Гегель выражает глубокую и демократическую мысль, призванную оплодотворять отныне на основе марксистского мировоззрения научные исследования в области истории и теории культуры: «В произведения искусства народы вложили свои содержательнейшие внутренние созерцания и представления, и изящное искусство часто служит ключом для понимания мудрости и религии, а у некоторых народов исключительно лишь оно служит таковым ключом» [2]. У Гегеля, хотя искусство и разделяет эту задачу с религией и философией, тем не менее оно обладает замечательным свойством выражать мысль в чувственном материале, и, несмотря на то, что творения искусства не реальны, а лишь «видимы», этой видимости

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 8.
[2] Там же.

(Schein) принадлежит высокая и бесспорная заслуга выражения сущности, истины, идеи.

Об исторической драме, например, можно сказать, что она является «нереальной», что с точки зрения степени реальности она стоит ниже исторического описания событий, о которых рассказывает драматург. Но если драма написана художественно, она стоит выше описания, так как она является носительницей истины, раскрывает действительность во всей ее глубине, содержит духовное значение.

Уже здесь Гегель делает оговорку, что не искусство призвано выражать дух в его самой высокой и чистой форме. Эта задача принадлежит философии. Фактически, пишет Гегель, искусство и не в состоянии превзойти и представлять из-за доступной ему тематики определенный круг истин. Но в случае, если это положение — относительно каких-то тематических пределов искусства — и верно (была бы, например, абсурдной трактовка средствами искусства каких-то проблем логики или гносеологии в литературе), то обобщение, к которому приходит Гегель, нисколько не оправданно, а именно в том, что в современной ему эпохе искусство не отвечает больше глубоким духовным потребностям, как это было в другие эпохи (например, в древнегреческую эпоху и средние века), что оно не может больше претендовать на духовное главенство, а должно уступить свое место законам, правам, обязанностям и т. п. Таким образом, реакционные тезисы относительно главенствующего положения абсолютистского государства предстают перед нами косвенно и в эстетике.

При этом Гегель ставит важный для теории культуры вопрос: не становятся ли в разные эпохи некоторые формы культуры преобладающими, а другие второстепенными.

В том, что касалось культуры современной ему эпохи, Гегель утверждал, что философия должна занимать главенствующее положение по отношению к искусству, науке или морали, что лишний

раз иллюстрирует его спиритуалистический, пораженческий тезис, ибо философия, в этом смысле, как высшее выражение культуры означает «возвышение» в область наибольшего обобщения, то есть в ту сферу, в которой исчезают все жгучие жизненные проблемы. Его тезис об упадке значения искусства был опровергнут всем развитием реалистического искусства XIX и XX веков. Этот широчайший рост искусства — вспомним хотя бы о Гёте и Шиллере — опроверг его утверждение, что «...наше время... по своему общему состоянию неблагоприятно искусству» [1].

Зато, утверждает Гегель, стала необходимой наука эстетики. Возражение относительно того, что рациональный анализ «разрушит» произведения искусства, представляется Гегелю не имеющим значения. Для искусства существенно именно мышление, познание; искусство является порождением духа, оно принадлежит духу и нет ничего естественнее, чем рассуждения духа по поводу его собственного творения.

В чем же состоит теоретическая, научная трактовка прекрасного и искусства?

Чтобы ответить на этот вопрос, Гегель начинает с критики эстетического эмпиризма. Знаток искусства необходим, его наличие ценно, однако одна художественная эрудиция, одно накопление фактических, исторических знаний не в состоянии подменить эстетику. При этом Гегель кратко излагает важную мысль о том, что «...каждое художественное произведение принадлежит *своему времени, своему народу,* своей среде и зависит от особенных, исторических и других представлений и целей...» [2] Несмотря на то что эта формулировка сохраняет свой неясный и идеалистический характер,— речь идет о зависимости искусства от «представлений»,— тем не менее гегелевскому тезису относительно диалектического, исторического характера

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 11.
[2] Там же, стр. 15—16.

искусства и художественного идеала принадлежит большая историческая заслуга в борьбе против метафизической эстетики.

Гегель не углубил теоретически поднятый им вопрос, не проявил особого и глубокого интереса к вопросу об *обусловленности* искусства с исторической точки зрения, вопросу, который он не мог разрешить, ибо он связан с историческим материализмом. Зато он создал и построил свою собственную эстетику диалектически, исторически. После того как в первой части эстетики Гегель рассматривает «Идею прекрасного в искусстве, или идеал», во второй части он подвергает анализу «Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве», причем эта часть представляет собой теоретическую историю искусств или диалектически обоснованную эстетику последовательного ряда художественных стилей.

Гегель считает оправданным существование теорий различных искусств, однако он отмечает их естественную ограниченность и необходимость того, чтобы эстетика стояла выше их. По Гегелю, эстетика не должна быть канонической, не должна предписывать артисту какие-то правила, а лишь изучать прекрасное, имеющееся в произведениях искусства, отыскивать содержащееся в них *значение*. Произведение искусства важно не только своими линиями и плоскостями, планами и тонами, имеющимися в картине, в музыкальном или поэтическом произведении, как утверждают сторонники искусства ради искусства, а своим духовным значением. Именно поиски этого значения и дают нам возможность понять «... их общечеловеческое *содержание...*» и что «...лишь предубежденная теория могла назвать их произведениями, порожденными варварским, дурным вкусом»[1].

Подобные ценные идеи серьезно подорвали эстетизм и ограниченный эстетический абсолютизм

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 22.

XVII и XVIII веков, препятствовавшие пониманию и освоению всех художественных произведений, выходивших за пределы древних канонов, подгонявших все под классиков. С помощью подобных идей Гегель проложил путь всемирной истории искусств, хотя и не сумел одновременно с расширением горизонта искусствоведов дать им и метод научного толкования.

Как анализировать и определять прекрасное? Исходная точка не может быть ни эмпирической, ни платонически абстрактной, говорит Гегель. Метод определения прекрасного должен отразить самую структуру предмета эстетики, который является соединением, своеобразным синтезом всеобщего и частного. Гегель подвергает критике субъективистские взгляды, ставящие прекрасное в зависимость от субъективного наслаждения или же объясняющие произведение искусства лишь дарованием и гением его творца. Особенно он критикует романтически-мистическую концепцию о бессознательном гении и указывает, что именно гений предполагает наиболее высокую степень творческого сознания. Гегель выступает также и против мнения, согласно которому произведение искусства якобы стоит ниже природы. Напротив: произведение искусства стоит выше природы, так как оно является творением человека, выражением духа, которого природа лишена. И на этот раз Гегель использует наличие человека в произведениях искусства в ущерб прекрасному в природе, которое он недооценивал.

Значение искусства — духовного порядка. Его нельзя определить путем анализа ощущений и чувств, которые оно вызывает. Полотно, статуя, симфония впечатляют в первую очередь зрительное чувство или слух, поэма или драма — воображение, однако все это лишь пути к духовному контакту между человеком и искусством. «Ибо чувственное [материал] в художественном произведении обладает правом на существование лишь постольку, поскольку оно существует для человеческого духа, а

не поскольку оно существует самостоятельно как чувственное»[1].

Будучи идеалистом, Гегель не понял, однако, что основу прекрасного составляет объективная действительность. Выступая с вескими доводами против эмпиризма и эстетического сенсуализма, подчеркивая роль идей в искусстве, Гегель тут же впадает в типично идеалистические, спиритуалистические преувеличения, приписывая идее примат в искусстве. Возвращаясь к некоторым эстетическим идеям Канта, Гегель также указывает, что по отношению к произведению искусства у человека нет аффектов, желаний или практических интересов, какие у него бывают по отношению к реальным вещам и существам. Например, у нас не появляется желание съесть фрукты, изображенные в натюрморте. Все же Гегель, являвшийся сам выразителем нового практического отношения к искусству, громко требовавший искусства, которое отражало бы «глубокие интересы человека», не догадался, что на этом месте спора он должен был остановиться и строго разграничить: *в каком смысле* объект эстетики не должен затрагивать и в каком должен затрагивать практические интересы людей. Только марксистско-ленинская эстетика внесла полную ясность в этот вопрос, четко сформулировав вопрос о классовом характере искусства, подчеркнув роль мировоззрения в создании произведения искусства, выявив неразрывную связь между этическим и эстетическим.

Рассудок, указывает Гегель, вступает в свою очередь в соприкосновение с искусством, но не для того, чтобы подчинить объект эстетики какому-либо общему понятию, а чтобы радоваться художественному объекту как таковому.

Подобный анализ Гегель делает для того, чтобы подкрепить свой основной тезис: чувственное в произведении искусства должно существовать не только как покров, как «видимость» идеи. «...Чув-

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 38—39.

ственное в искусстве одухотворяется, так как духовное выступает в нем, как получившее чувственную форму»[1]. Особенно ценно то, что Гегель отдал должное роли чувственности, роли чувственного материала в искусстве и требовал полного *единства* духовного и чувственного или же, как мы увидим ниже, содержания и формы. Он показал, что плоха та поэзия, в которой образы привязаны к рассуждениям, разрывающим единство идеи и образа. Будучи рационалистом-идеалистом, Гегель, как правило, преувеличивал роль понятия, однако он отдавал должное роли фантазии, художественного воображения.

Обсуждая вопрос о *цели* искусства, Гегель развернуто критиковал взгляды, согласно которым искусство должно быть простой имитацией природы. Он указал, что такое представление об искусстве слишком обеднено и вообще ни в какой степени не может служить критерием для объяснения различных видов искусства, хотя бы потому, что архитектура и поэзия, например, вовсе не воспроизводят природу. Гегель признает, что художник должен *исходить* от элементов природы, от изучения красок и звуков, форм и т. п. Цель искусства состоит также и не в том, чтобы будить определенные чувства, например чувство страха, ненависти, любви и т. п. Одно и то же произведение искусства может пробудить самые разнообразные и противоречивые чувства. Поэтому возникает вопрос: каков единый смысл, вытекающий из этих противоречивых элементов и чудеснейшим образом возвышающийся над ними?

Цель или смысл искусства, указывает Гегель, нельзя свести к укрощению инстинктов или к очищению страстей. Искусство должно воспитывать, учить, утверждает Гегель. «Искусство и в самом деле станет первым *учителем* народов»[2]. Однако это отнюдь не означает, что произведение искусст-

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 42.
[2] Там же, стр. 55

ва должно утерять другую свою основную сторону, а именно способность нравиться, быть прекрасным, художественным, пластически воплощенным. Если «учение» выглядит сухим, поучающим, если художник превращается в педагога, тогда искусство не достигает своей цели.

На вопрос, должно ли искусство иметь свою мораль, Гегель отвечает утвердительно, однако не в вульгарном смысле слова, а в том смысле, что искусство должно отражать конфликты, глубокие противоречия современной этики. Однако Гегель не пошел дальше изложения этого принципа, применение которого требовало гражданского мужества и моральной стойкости, которых не было ни у него и ни у класса, который он представлял.

Вторая часть «Введения» содержит изложение и обоснование общей структуры работы. Гегель объясняет здесь, что он подразумевает под понятием «идеал», являющимся центральным понятием в его эстетической концепции. «Идеал» — это идея, присущая произведению искусства, воплощенная, облеченная в конкретную форму, «...идея с более специфическим свойством, заключающимся в том, что она есть по существу своему индивидуальная действительность или, можно сказать иначе, она есть индивидуальное оформление действительности, обладающее специфическим свойством являть через себя идею» [1]. Это определение является диалектическим, поскольку оно неразрывно связывает содержание с формой. В то же время его достоинство состоит и в том, что оно делает различие между художественным замыслом и логическим понятием. Но, когда Гегель утверждает, что искусство представляет собой чувственный образ абсолютного, его устами говорит идеализм, мистицизм.

Весьма ценным и многообещающим для более широких и углубленных исследований в области истории искусства является замечание, сделанное Гегелем по поводу *определения содержанием не-*

Гегель, Соч., т. XII, стр. 78.

достатков художественных форм. Так, например, в восточном искусстве не-реализм в изобразительном искусстве, указывает Гегель, вызван не отсутствием мастерства у художника, а является *преднамеренным* искажением (или стилизацией), «находящимся в сознании содержания и требующимся последним»[1]. Современные исследования в области египетского искусства, например, подтверждают правоту Гегеля. Вообще же в исследовании художественных стилей указание Гегеля может быть плодотворно использовано, однако при условии применения метода исторического материализма в объяснении содержания и формы, а не идеалистической концепции о содержании или о самостоятельной Идее.

За идеалистической формой теории об идеале как о существе искусства Гегель увидел исходную точку для превращения эстетики *в науку о формах искусства как выражение разных соотношений между содержанием и формой.* Это — одна из ценных идей эстетики, так как она дает возможность *единого* объяснения всех художественных форм как выражение познания. «Формы искусства... представляют собою не что иное, как различные соотношения между идеей и обликом; соотношения, которые проистекают из самой идеи...»[2]

В тех случаях, когда идея обретает недостаточно определенную, абстрактную, следовательно, несовершенную форму, тогда мы имеем дело с творениями *символического,* аллегорического искусства. В *классическом искусстве* Гегель находит полнейшее соответствие между идеей и формой. Воплощаемый классическим искусством образ — это образ человеческого тела. Но в связи с тем, что, согласно гегелевской спиритуалистической концепции, последней ступенью духа является не человеческое тело, а «бесконечная субъективность», лишь *романтическое искусство* представляется ему наи-

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 79.
[2] Там же, стр. 80.

более высоким, так как оно является наиболее насыщенным духовным сознанием. Содержание романтического искусства — это «внутренний мир», а в его форме действительность сочетается с фантазией. В романтическом искусстве мы вновь встречаем нарушение равновесия между содержанием и формой; на этот раз внутренние эмоции взламывают свои рамки, стремятся найти свою «истину» в самих себе. В этой классификации ясно отражается идеалистическая, спиритуалистическая система Гегеля. Ценная диалектическая идея охвата всей разнообразности художественных форм единой точкой зрения, основанной на соотношении между содержанием и формой, заключена в узкие рамки «системной» трилогии спиритуалистической оценки.

В третьем разделе эстетики, объявляет Гегель, излагается система, которую образуют различные виды искусства: «внешнее» искусство архитектуры, «объективное» искусство скульптуры и «субъективное» искусство живописи, музыки и поэзии. «Система» искусств является, по сути, новым, на этот раз пространственным воплощением идеи. Ибо Гегель считает архитектуру в высшей степени символическим искусством, подобно тому как скульптура воплощает «классическое» искусство, а музыка и живопись наиболее адекватно передают жажду бесконечности и неугасимую духовность «романтического» искусства. Только поэзия возвышается над этими ограниченными судьбами разных видов искусства, ибо, говорит Гегель, ее основным элементом является фантазия, фантазия же необходима для любой формы искусства.

«Идея прекрасного в искусстве, или идеал»

В первом разделе «Эстетики», носящем этот заголовок, Гегель углубляет определение прекрасного в искусстве как «идеал», развивает тезис его противопоставления прекрасному в природе, анализирует факторы, обусловливающие идею в искусстве, отдельно останавливаясь на конфликте в искусстве.

возвращается затем к историческому характеру художественного произведения и набрасывает диалектику объективного в художественном творчестве.

Здесь Гегель рассматривает категорию «идеала» как основу всех остальных эстетических категорий. Как уже указывалось, еще во «Введении» Гегель подготовил обоснование идеологического содержания искусства в противовес эмпиризму и формализму. «Прекрасное,— пишет Гегель,— должно быть истинным в самом себе»,— прекрасное и истинное отличаются, но не противостоят друг другу. Прекрасное — это «осуществленная» истина, получившая конкретную, пластическую форму в разнообразном чувственном материале. Однако этот чувственный материал не освобождается от идеи, а, наоборот, делает ее более очевидной и ощутимой.

Гегель не уточняет, однако, и на этот раз, *какое* содержание — прогрессивное или реакционное — должно быть в искусстве; его правильный тезис о необходимости содержания остается таким образом абстрактным, не опирающимся на какую-то нравственно-политическую концепцию, в состоянии отразить социальный прогресс. Можно сказать, что сам всеобщий, абстрактный характер тезиса о необходимости идейного содержания выдает и его нравственно-политическую непоследовательность, слабость.

Единство всеобщей идеи и индивидуального художественного образа и составляет специфику искусства, отличающую его от философии и науки,— справедливо указывает Гегель; это единство и есть «идеал». Это — произведение искусства, в котором всеобщее и индивидуальное сливаются в неразрывном единстве. «Прекрасное есть идея как непосредственное единство понятия и его реальности; оно, однако, есть идея постольку, поскольку это его единство непосредственно налично в чувственной и реальной видимости»[1].

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 119.

Таким образом, мы находим в «Эстетике» углубленное применение диалектики категорий всеобщего и частного, соотношение между которыми Гегель, как мы видели в «Философии права», извратил, подчинив его восхвалению абсолютистского строя.

Поскольку в гегелевской идеалистической философии природа является первым проявлением идеи, Гегель приступает к анализу прекрасного в природе, перед тем как перейти к анализу прекрасного в искусстве. В соответствии со своей спиритуалистической позицией, обусловленной нравственно-политическим бессилием его класса практически преобразовать немецкую действительность, Гегель, следуя древнему и средневековому идеализму, объявляет неполноценной как природу, так и действительность вообще.

Гегель не отрицает существование прекрасного в природе, но считает его непоправимо неполноценным по сравнению с прекрасным в искусстве, идеалистический тезис, подвергавшийся беспощадной критике еще со стороны Чернышевского. Внутри природы Гегель различает низшую ступень прекрасного, представленную неорганической природой, и высшую ступень, представленную жизнью, органическим миром. Гегеля восхищает в самом явлении жизни и особенно в явлении духа то, что они «...полагают, переносят и преодолевают в себе противоречие» [1]. В этом смысле можно утверждать, что Гегель допускает в относительной степени красоту диалектики органической и духовной жизни. Всеобщность, единство и становление как основные признаки жизни приобретают, таким образом, свое место в «Эстетике». Однако предпочтение спиритуалиста Гегеля обращается, естественно, к анализу души, в той мере, в какой она существует в действительности как высшая категория. В конце концов Гегель признает, что природная красота существует для него лишь в той мере, в какой она выражает

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 124.

дух или идею. Красота живых существ и природы вообще является, по Гегелю, лишь выражением рационального прогресса, разума, действующего в природе. Даже и тогда, когда он говорит о красоте естественных движений животных или о красоте пейзажа, Гегель приводит их к общему знаменателю рациональности. Больше повезло идее о соотношении между красотой природы и состояниями души, однако Гегель уделяет этой идее слишком мало внимания. В заключение, хотя Гегель и пытается открыть некоторые эстетические категории прекрасного в природе (симметрия, законосообразие, гармония), тем не менее он тут же выпячивает «недостатки» прекрасного в природе. По сути, последние сводятся лишь к одному «недостатку», состоящему в том, что природа не дает представления об одухотворенности, субъективности, о свободе духа. Даже и в тех случаях, когда в организмах мы обнаруживаем органы, приспособленные для определенных целей, «...свобода и разум единой цели не выступает на арену реальности, как единое и целостное внутреннее одушевление, и не открывается в каждой части» [1]. Весьма знаменательно то обстоятельство, что с эстетической точки зрения природа является внешней необходимостью, «царством несвободы».

В то же время Гегель испытывает весьма робкое и бледное недовольство «прозой» буржуазной жизни, условиями, неблагоприятными для проявления свободной и живой индивидуальности. Ни природа, ни общество не дают человеку пользоваться свободой.

Ни здесь, ни в других местах, где Гегель жалуется на «прозу» буржуазной жизни, он не возмущается и не выражает политического протеста. Он лишь устанавливает, что в «цивилизованном государстве», в буржуазных государствах (среди которых он помещал и прусское государство!) человек должен приспособиться к «порядку». Поэтому

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 150

было бы неправильно преувеличивать размеры и значение этих жалоб Гегеля и толковать их — как это делает Георг Лукач — как «критику капиталистических отношений». Это означает, что своей эстетической концепцией о природе и действительности Гегель выражает то бессилие, которое породило у романтиков-субъективистов отвращение к жизни, проявившееся в гораздо меньшей мере в стремлении к уходу от действительности таких художников, как Шиллер или Гёте.

У Гегеля только та область действительности приобретает значение, в которой проявляются сознание и свобода. Невозможность преобразования действительности и управления ею приводит к утешительной мысли, что прекрасное существует лишь в области духа. Гегель очень ясно раскрывает нравственно-политические корни недооценки прекрасного в природе. В действительности «удовлетворения, доставляемые этой сферой сами все еще ограниченны и жалки, относительны и разрозненны. Взор, сознание, воля и мышление поднимаются поэтому выше их и находят свою истинную всеобщность, единство и удовлетворение в другом месте: в бесконечном и истинном»[1].

В то время как своей ценной теорией об идеологическом содержании искусства Гегель выражает положительные стремления буржуазии, желающей преобразовать действительность, тезисом о ее неполноценности и об ограниченном характере прекрасного в природе Гегель выражает слабость, бессилие своего класса овладеть объективным историческим положением. Эта эстетическая теория имеет, таким образом, нравственно-политические корни. Гегель пишет: «Во всех сферах абсолютного духа дух освобождается от теснящих пределов своего существования, покидает случайные условия своего мирского существования и конечное содержание своих целей и интересов, чтобы перейти к

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 97.

рассмотрению и осуществлению своего в-себе-и-для-себя-бытия» [1].

Как известно, Гегель пытался окружить невозможность овладения действительности философско-рационалистическим ореолом. Он окрестил действительность, жизнь «конечным существованием», которое презирал как «...реальность, неадекватную понятию и истине» [2]. Презрение и отвращение к недоступным вещам — это хорошо известная форма компенсации в нормальной и ненормальной психической жизни.

Чтобы утешиться в связи со своим бессилием овладеть «конечным существованием», немецкие идеологи теоретизировали компенсирующее значение морали, искусства и философии как «абсолютной истины». Шиллер разработал теорию искусства как «игры», а романтики-субъективисты довели теорию компенсации до предельного вывода, предлагая в качестве этического решения эстетическое отношение к жизни. Позиция Гегеля противоречива: он дает теоретическое обоснование необходимости содержательного, активного искусства, искусства, подчиненного познанию и необходимости данной эпохи, но одновременно допускает, что согласен со взглядом на искусство, рассматривающим последнее как уход от жизни. Отсюда и проистекает его тезис об искусстве как об одной из ступеней «абсолютного духа». Так Гегель приходит к выводу, согласно которому искусство рассматривается как необходимое утешение, обусловленное конечным характером действительности: «Вот почему дух и оказывается не в состоянии непосредственно обрести вновь истинную свободу, вновь непосредственно созерцать ее и наслаждаться ею в конечном существовании, его ограниченности и внешней необходимости, и вынужден поэтому осуществить свою потребность в этой свободе на другой, высшей почве. Этой почвой является искусство, а действительно-

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 98.
[2] Там же, стр. 104.

стью последнего является идеал. Необходимость прекрасного в искусстве выводится, стало быть, из недостатков непосредственной действительности...»[1]

Однако, как уже было указано выше, именно эстетическая концепция Гегеля и проистекает из недостатков и слабостей его класса, а не функция искусства — из недостатков прекрасного в природе. В эстетической концепции Гегеля, как и в остальных его трудах, отрицательная тенденция к духовному «освобождению» вытесняет тенденцию к завоеванию человеком реальной свободы.

Одновременно Гегель вводит в эстетику и свой тезис о необходимости примирения с абсолютистским государством. Хотя он входит в противоречие с тезисом о бегстве от действительности, оно, это противоречие, уже известно нам и не вызывает удивления. Весьма справедливо пишет М. Ф. Овсянников, что у Гегеля искусство направлено на то, чтобы «объединение субъективного и объективного, осуществляемое в государстве, стало сознательным... Искусство, таким образом, является средством, делающим примирение с действительностью сознательным»[2].

То, что Гегель подразумевает под «идеалом», приближается, как уже указывалось выше, к художественному образу, как мы называем его ныне. Гегель пользуется термином «идеал», чтобы как-нибудь не утерять идею, содержащуюся в образе. Однако, как мы уже видели, он постоянно заботится о том, чтобы идеал не сводился к логическому понятию. Упомянув стихотворение Шиллера «Идеал и жизнь», Гегель описывает мир художественных творений как мир, возвысившийся над страданиями и борьбой. Но на этот раз Гегель не рассматривает искусство как уход от жизни. Напротив, он подвергает критике таких писателей-романтиков, как Новалис, который «боится замарать

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 156.

[2] «Основы марксистско-ленинской эстетики», Госполитиздат, 1960, стр. 110.

себя соприкосновением с конечностью»[1]. Отвергая субъективизм в области нравственности, Гегель преследует его и в области эстетики, разоблачает так называемую «иронию» романтиков — воспринимаемую ими как «возвышение» над жизнью — как этическое и в то же время и эстетическое бессилие. Однако это редкий случай применения конкретизации «идеала».

По существу, по сравнению с марксистской эстетической категорией образа гегелевская категория «идеала» ограниченна и соответствует тормозящим факторам, социально-политическому и идеологическому бессилию немецкой буржуазии. Гегель не говорит об истине жизни, о необходимости отражения наиболее острых нравственно-политических проблем своего класса, он не призывает к художественному отображению конфликтов Германии того времени, потому что он сам либо обходил эти вопросы, либо разрешал их с позиций компромисса с реакцией. «Идеал» становится, таким образом, настоящим «идеалом» в отрицательном смысле, то есть искусством, оторванным от действительности, неспособным познать жизнь, направление развития истории.

Чернышевскому принадлежит большая историческая заслуга, заключающаяся в том, что он первым подверг критике с материалистических позиций гегелевскую эстетику, в частности его основной тезис об отождествлении прекрасного с идеей и тезис о неполноценности прекрасного в природе и действительности по сравнению с прекрасным в искусстве.

В противовес Гегелю и его сторонникам, весьма многочисленным и в России шестидесятых годов XIX века, Чернышевский исходил из «уважения к действительной жизни»[2], то есть с совершенно других нравственно-политических позиций. Как выра-

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 163.

[2] Чернышевский, Эстетика, М., «Искусство», 1958, стр. 48.

зитель чаяний крестьянских масс, стремящихся к жизни и борьбе, Чернышевский отверг все гегелевские негативистские и идеалистические тезисы, все эти идеи, являвшиеся лишь выражением трусости и пессимизма класса, не уверенного в себе.

Чернышевский показал необоснованность подчинения прекрасного идее, во-первых, «...развитие мышления в человеке нисколько не разрушает в нем эстетического чувства...»[1] Таким образом, тезис, согласно которому искусство становится ступенью овеществления идеи и разрушается в свою очередь, чтобы уступить место мышлению, является ложным, не опирающимся на какое бы то ни было реальное явление психологического или исторического порядка. Как выразитель чаяний масс, стремящихся преобразовать и подчинить себе действительность, жизнь, Чернышевский отверг негативистский тезис Гегеля, согласно которому искусство призвано исправлять «недостатки прекрасного в объективной действительности», и тезис о компенсации, превращающий искусство в какое-то утешение в связи с бессилием раскрыть всю красоту жизни.

Великий революционный демократ проницательно увидел, какие перспективы могли бы открыться перед гегелевской эстетикой, если бы не его порочные, негативистские идеалистические тезисы. Он весьма высоко оценил гегелевскую идею о том, что прекрасное в природе имеет значение прекрасного лишь с ссылкой на человека: «великая мысль, глубокая! О, как хороша была бы гегелевская эстетика, если б эта мысль, прекрасно развитая в ней, была поставлена основной мыслью вместо фантастического отыскивания полноты проявляемой идеи!»[2]

Совершенно очевидно, что для Чернышевского эстетические взгляды определяются его взглядами на жизнь, их способностью раскрывать прекрасные

---

[1] Чернышевский, Эстетика, стр. 51.
[2] Там же, стр. 59.

ценности или не-ценности в жизни, в человеке. Чернышевский не может примириться с компенсирующей мыслью, которую Гегель защищал наряду с романтиками, о том, что прекрасное не существует в действительности, что существует лишь видимость, которая может быть сотворена фантазией.

Этому тезису Чернышевский противопоставляет первичный тезис *о нравственной красоте* жизни: *«прекрасное есть жизнь»*. Нам представляется бесспорным, что это определение подчеркивает *в первую очередь* этическое значение жизни, то, что именно жизнь порождает ценности. Для автора романа «Что делать?», насыщенного новыми взглядами на жизнь, на человека, совершенно естественно, чтобы художественный показ жизни не носил характера натуралистического воспроизведения жизни «такой, какая она есть». Для Чернышевского жизнь — это нравственная, творческая возможность, это область, в которой человек может творчески проявить себя с духовной точки зрения: «...истинная жизнь — жизнь ума и труда»[1]. Он считает труд существенной чертой смысла жизни, подчеркнув, что он связан со смыслом существования, с этикой трудящихся масс: «...у поселянина в понятии «жизнь» всегда заключается понятие о работе»[2].

Чернышевский видит этический и в то же время эстетический смысл жизни не с негативистских позиций, ищущих нечто «трансцендентное» или «стоящее выше» жизни, а с позиций масс, признающих в жизни ее элементарную, положительную ценность и в то же время содержащиеся в ней возможности возвысить человека в духовном отношении. Нам представляется знаменательным, что Чернышевский ставит *в первом плане* этический смысл и лишь на второе место элементарный положительный смысл жизни, ибо для человека, ищущего смысл жизни, «Жизнь... ближайшим образом такая

---

[1] Чернышевский, Эстетика, стр. 57.
[2] Там же, стр. 55.

жизнь, какую хотелось бы ему вести, какую любит он»[1].

Прекрасное, как категория всеобщая, действующая как в жизни, так и в области искусства, объективно, действительность же является первопричиной, источником искусства. Но какая сторона действительности является в первую очередь источником искусства? Чернышевский ясно указывает на нее: это этическая сторона. Он пишет: «...прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такою, какова должна быть она по *нашим* понятиям...»[2], то есть соответствующей нашим этическим идеалам. Ясно, что у Чернышевского «жизнь» не имеет упрощенный, натуралистический смысл, который ей придают натуралисты.

Однако «наши понятия» различны и даже противоположны по причине существования различных социальных групп и прослоек. Несмотря на то что Чернышевский не дошел до ясного определения общественно-политических корней искусства и теорий об искусстве, он понимал, что противоположность эстетических взглядов тесно связана с *нравственно-политическими идеалами* различных социальных категорий, как, например, социальный, разоблачительный характер сатиры и комедии, их служение стремлениям масс. Утверждая, что «от искусства требуется правда, всегда правда».., Чернышевский уточняет: «...но не всякая правда важна всегда и повсюду... Каждое столетие, каждый народ имеет свои потребности. Мы должны говорить о нуждах нашей публики, в наше время». Искусство, пишет Чернышевский в последних страницах своей работы, должно «быть для человека учебником жизни»[3]. Это призыв, проникнутый сознанием исторических потребностей, стремлений трудящихся масс; не случайно Чернышевский категорически возражает против «искусства ради искусства», а

---

[1] Чернышевский, Эстетика, стр. 55.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 178.

также против всяких эстетических концепций, в том числе и гегелевской, в той мере, в какой она видит в искусстве лишь уход от исторических задач, или же проповедует примирение с «немецкой нищетой».

Чернышевский раскрыл обе идеалистические стороны гегелевской концепции о прекрасном: 1) идеалистический тезис, согласно которому прекрасное, якобы, отражает идею; 2) спиритуалистический, компенсирующий тезис, в соответствии с которым прекрасное в искусстве якобы выше прекрасного в природе, в действительности.

Использование диалектического зерна гегелевской эстетики возможно лишь на основании критики гегелевского идеализма, спиритуализма. Эта критика не помешала философам-марксистам оценить, насколько Гегель оставил позади эстетические позиции других философов-идеалистов или же механистические концепции. Тодор Павлов, например, указывал, что Гегель имел все основания критиковать теорию отражения (механистически или натуралистически низведенной к критике теории подражания) и что теория содержания также должна рассматриваться как крупный шаг вперед по сравнению с идеалистической эстетикой Платона или Канта [1]. Платон считал прекрасной саму идею, а Кант с полностью противоположных позиций рассматривал эстетику лишь как форму. Платон отрицал чувственное, частное воплощение; Кант же, не пренебрегая смыслом, содержанием произведения искусства, отдавал предпочтение форме. Лишь Гегелю удалось глубоко раскрыть диалектическую связь между содержанием и формой, или же, пользуясь его терминологией, между идеей и ее чувственным, частным внешним воплощением.

Как мы уже видели выше и увидим в дальнейшем, гегелевская концепция «идеала» проникнута

---

[1] Тодор Павлов, Диалектическая эстетика Гегеля, в кн. «За марксистскую эстетику, литературу, науку и критику», I, София, 1954.

негативистскими, компенсирующими и мистическими элементами. Положительные и отрицательные стороны этой концепции постоянно переплетаются и необходимо столь же постоянно критически разделять их.

Другой положительный аспект теории «идеала», весьма приближающийся к решению центрального вопроса марксистской эстетики, это — проблема типичного.

Стремясь постичь во всей ее глубине связь между всеобщим и частным в искусстве, Гегель указывает, что в искусстве дух создает, то есть обобщает, подчиняет отдельные, частные детали общему представлению. Искусство должно выражать существенное, высвобождать существенное в явлениях: художник не должен давать себя увлечь внешними деталями, число которых в принципе может быть бесконечным. «...задача художественного произведения состоит в том, чтобы охватить предмет в его всеобщности и опустить в его внешнем явлении все то, что осталось бы для целей выражения содержания лишь внешним и безразличным». Художественным портретом является не тот портрет, в котором натуралистически воспроизводятся поры и бородавки, а портрет, в котором нас поражает одухотворенное выражение изображенного человека, его характер. «Художник поэтому берет в применяемых им формах и способах выражения не все то, что он преднаходит и не только потому, что он это преднаходит во внешнем мире, а схватывает лишь надлежащие черты, которые и соответствуют понятию предметов, если только он хочет создать подлинную поэзию» [1].

Со своих позиций буржуазного идеолога Гегель не смог, однако, довести до конца разрешение вопроса о познавательном характере искусства, он не смог увидеть, как нужно понимать художественное обобщение. Лишь Маркс и Энгельс раскрыли решающее обстоятельство, что это обобщение, это

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 168.

художественное отражение действительности происходит в обществе, разделенном на классы, с классовых позиций.

Гегель указывает также ошибочно, что с точки зрения выражения существенного, всеобщего некоторые виды искусства имеют определенное преимущество в силу самого их характера; так, например, скульптура более абстрактна, чем живопись. Но, как мы увидим это в анализе третьей части работы Гегеля, озаглавленной «Система отдельных искусств», Гегель классифицировал искусство в соответствии с положениями своей системы.

Заслуживает большего интереса и более ценной является глубоко справедливая оценка, которую Гегель дает голландской жанровой живописи. Можно было бы ожидать, что спиритуалист Гегель отнесется с пренебрежением к изображению жизни во всех ее обыденных, порой вульгарных подробностях, какое мы встречаем на полотнах Ван Остаде, Терборха и других. Гегель же, напротив, заявляет, что «...если мы ближе рассмотрим подлинный материал этих картин, то мы убедимся, что он вовсе не так вульгарен, как это обычно принимают»[1]. И Гегель тонко и глубоко показывает, что голландский реализм, воплощенный в жанровой живописи, был выражением оптимизма, энергии и жизнерадостности народа, который в определенных исторических условиях создал свою страну, отняв ее у моря, и завоевал свою независимость в борьбе с испанским самодержавием. Все же «высшим искусством будет то, которое ставит своей задачей изображение... высшего содержания»[2]. Гегель настойчиво повторяет, что ценность искусства возрастает в той мере, в какой его тематическое содержание становится более «духовным», более глубоким и серьезным. «Идеальность» искусства у Гегеля имеет положительный смысл, когда она означает ее одухотворение; когда он требует, чтобы все стороны и

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 172.
[2] Там же, стр. 174—175.

черты произведения искусства были проникнуты жизнью, содержанием.

Эти высказывания, конечно, положительны. К сожалению, Гегель продолжает подчеркивать свой мистический тезис, согласно которому дух — это бог, а «искусство должно прежде всего сделать центром своих изображений божественное» [1]. Изображение бога или богов, Иисуса, апостолов, святых и т. п. должно, таким образом, доказать «высшую чистоту идеала» [2], так как оно представляет собой возвышение над суетой и борьбой.

Ясно, что в данном случае мистическое переплетается со спиритуализмом компенсирования, чтобы воспеть гимн «покою», представляемому божествами. В то же время Гегель не отказывается от воспроизведения жизни, действия, конфликта; «...раскрывая себя в своих особенностях, полный, целостный дух выходит из своего состояния покоя и, вступая в область антагонизма, в разорванное, перепутанное земное существование, противопоставляет себя самому себе...» [3] Только марксизм дал точный, научный анализ общественно-экономической базы.

С позиций этической и эстетической оценки действия, энергии и усилия в преодолении противоречий, вопреки своим многим абстрактным, спекулятивным страницам, лишенным всякой научно-исторической основы, и в той относительной, незначительной мере, в какой эти идеалы еще появляются во втором периоде, Гегель сумел выявить характерные черты античного мифа, в котором выкристаллизовалась центральная фигура героической эпохи. В героической эпохе, указывает Гегель, исключительный индивидуум встает как самостоятельная сила, которая в состоянии создать порядок и мораль, в состоянии стать сама и правом и законом: Геркулес и другие греческие герои считались

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 179.
[2] Там же, стр. 180.
[3] Там же, стр. 181.

основателями государств. Гегель замечает, однако, что эти герои не противостояли коллективу и что их сильная индивидуальность, выразившаяся в действиях, в воле, в особых качествах и т. п., переплеталась с народными чаяниями.

С точки зрения действия и суровых проблем, поставленных жизнью, идиллический жанр кажется Гегелю незначительным и неактуальным, за исключением эпического произведения Гёте «Герман и Доротея», в котором философ высоко ценит исторический фон французской революции. К первым драматическим произведениям Шиллера и Гёте («Коварство и любовь», «Гец фон Берлихинген») Гегель относится сдержанно; он критикует отдельные сцены, считая их несоответствующими исторической обстановке, сложившейся в современную Гецу эпоху.

Гегель подвергает тщательному анализу эстетическую категорию *ситуации;* в ситуации, в комплексе обстоятельств, образующих ситуацию, проявляется характер, дух человека. Долг художника состоит в том, чтобы раскрыть те важные ситуации, которые «заставляют проявляться глубокие, важные интересы и истинное содержание духа»[1]. Существовали такие эпохи в искусстве, как, например, в Древнем Египте и в Греции (скульптура), в которых «ситуация» отсутствует, преобладает неподвижность и даже одеревенелость. В классической греческой скульптуре боги начинают приходить в движение, их начинают изображать в самых разнообразных положениях. В поэзии многие лирические произведения вытекают из определенного положения, являются, как говорит Гёте, «приуроченными к какому-либо событию». Наивысшую точку ситуации составляют столкновения, конфликты между человеком и природой, между людьми и т. д. Гегель говорит о конфликте, возникающем между теми, кто ведет борьбу за существующие права и порядок, пытаясь примирить оба фактора,

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 203.

Он не желает затрагивать жизнь господствующих классов, но и не хочет полностью отказаться от требований буржуазии. В конце концов Гегель приходит к проповеди фаталистической покорности: «Ибо необходимому разумный человек должен покоряться, поскольку он не обладает силой заставить его склониться перед ним, то есть он не должен реагировать против него, а должен спокойно переносить его...»[1]

Под эстетической категорией «действия» Гегель подразумевает развертывание конфликта и его разрешение; действие является в то же время наиболее ясным выражением индивидуальности, характера. В столкновении между характерами, представляющими противоположные взгляды, Гегель видит «великие причины» искусства во все времена. Гегель подтверждает этот тезис примером театра Софокла. Все же он с проницательностью отмечает внутреннее противоречие греческого театра вообще: боги представляют собой решающие силы, и все же в конечном итоге действуют люди. Интересно, что Гегель устанавливает то же противоречие и в религиозных взглядах, согласно которым человеческая личность становится пассивной, покорной божественной воле. Но Гегель не может отказаться от религиозного искусства и поэтому довольствуется тем, что требует от художника, «чтобы у человека, составляющего предмет его изображения, сохранялась свобода и самостоятельность решения»[2]. В параграфах, посвященных пафосу и характеру, приводятся весьма остроумные рассуждения. Пафос — это сила чувства, вечное ядро искусства, так как он достигает глубин души, общих для всех людей всех времен. Гегель считает, что описание природы в литературном труде или произведении изобразительного искусства должно быть подчинено пафосу: «чтобы быть в самом себе конкретным, как этого требует идеальное искусство, пафос должен быть

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 215.
[2] Там же, стр. 235.

изображен как пафос богатого и цельного духа»[1].

Характер — это общность человеческой субъективности, это пафос, развернутый в конкретной деятельности. Характер раскрывается как в общности индивидуальных особенностей, так и в своем качестве определенного, единственного в своем роде характера. В искусстве характер героев не должен сводиться к одной-единственной страсти при исключении всех остальных, ибо в этом случае мы будем иметь абстракцию. Живым будет тот характер, в котором господствующая черта будет выделяться среди целого комплекса разнообразных особенностей. Гегель считает, что в эпической поэзии характер может быть представлен наиболее полно. Но он добавляет, что было бы ошибкой представить себе, что скульптура не в состоянии выразить разнообразие черт характера. Художественно выполненная статуя потенциально отражает бесчисленное множество сил, могущее возникнуть в ней. При этом Гегель критикует романтических героев, лишенных жизни и особенно характера, по той причине, что они выражают субъективизм своих творцов. Романтический герой, указывает Гегель, полон печали, капризов и меланхолии; в нем показана «вся жалкая слабость... прекраснодушных переживаний». Романтический герой не представляет собой характера, «ибо подлинный характер предполагает наличие могущественного и сильного стремления к действительному и к овладению им»[2].

В той мере, в какой Гегель придает «идее» прогрессивное диалектическое значение, в той мере, в какой он подразумевает под идеей и эстетическую категорию «идеологического содержания», толкуемого как познание и проникновение в жизнь, и сохраняет в то же время свой драгоценный тезис относительно конкретизации или воплощения идеи, он не мог не настаивать и на «внешнем определе-

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 240.
[2] Там же, стр. 247.

нии идеала». Наряду с выбором ситуации и углубленным описанием характера художник должен уделять внимание и внешнему миру, конкретной реальности, в которой проявляются эти характеры. Герои — это не схематические идеи, а люди, живущие в определенной среде и в определенное время. Интересно и положительно то обстоятельство, что в противоположность романтикам, витавшим над жизнью, Гегель подчеркивает материальную реальность как условие конкретной обусловленности героев и требует отображения общественных отношений: «Человек... пользуется внешней природой для удовлетворения своих потребностей и достижения своих целей, и следует поэтому принимать во внимание способ и характер этого использования, степень изобретательности и искусности в изготовлении и украшении утвари и жилищ, оружий, стульев, экипажей, способ приготовления пищи и сервирования, всю обширную область жизненных удобств и роскоши и т. д. Помимо этого, человек живет вдобавок в некоей конкретной действительности духовных отношений, которые все без исключения тоже сообщают себе внешнее существование, так что также и различные способы приказывания и подчинения, виды семьи, родства, владения, различий деревенской жизни, городской жизни, религиозных культов, ведения войны, гражданских и политических условий, совместного времяпрепровождения и вообще все многообразие нравов и обычаев во всех положениях и действиях входят в состав окружающего человека внешнего мира, среды, в которой он существует» [1].

Гегель говорит с иронией о тех, кто считает жизнь «вульгарной прозой», недостойной духовных проблем; он выступает против субъективистов, оторванных от жизни, воображающих вслед за Шопенгауэром, что искусство должно «возвышаться» над «прозаической» жизнью. Гегель называет это умышленное игнорирование жизни субъекти-

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 249.

визмом и «отсутствием смелости» взглянуть в лицо действительности. Человек является поистине микрокосмосом, миром, целостностью, но не сферой в себе, изолированной от жизни, а живущей в гуще конкретных отношений. Лишь отношение взаимопроникновения двух миров — внутреннего и внешнего — составляет «конкретную действительность, художественное изображение которой является содержанием идеала»[1].

Разумеется, Гегель занимается вопросом воспроизведения жизни лишь в доступной ему и ограниченной мере, в какой он мог представить себе такое отражение. Как идеолог приспособления к немецкой действительности он не мог требовать, чтобы в литературе, например, раскрывались социальные противоречия и все бесчеловечные стороны жизни. Он довольствуется *общим* принципом, или призывом к воспроизведению действительности, или же оценкой внешней жизни, или вопросом о технике передачи действительности, задавая при этом вопрос о том, как следует ее показывать в различных видах искусства. В литературе конкретная действительность воспроизводится путем показа характера, обстановки, действия; в изобразительных искусствах для этого используется камень, линия и цвет. То, что является «внешним», определяется, с одной стороны, категориями правильности, симметрии и пропорциональности, а с другой стороны, категорией единства, как простота и чистота использованного художником чувственного материала.

Сама по себе симметрия, например, не всегда достаточна для того, чтобы отразить жизнь, узко понятая, она может даже исказить правильное отражение жизни. В музыке и поэзии симметрия является лишь исходной точкой, в архитектуре же она играет важную роль. Представляет определенную ценность замечание Гегеля о том, что здание не может служить самоцелью; его цель определяется деятельностью, развертывающейся в его стенах,

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 251.

будь-то мирской или религиозной. Центральной фигурой для здания, равно как и для садов, является человек.

Разумеется, важна и проблема чувственного материала как такового, проблема чистоты красок, линии и т. п. Но Гегель указывает, что самой важной среди этих технических проблем является синтез идеала и внешней действительности, то есть то, как художник воплощает лирически, эпически, драматически или пластически свою идею.

Гегель различает три способа достижения этого единства, встречающиеся в искусстве. Первым может быть «единство в себе», непоказательное, лишенное всякой ценности в тех случаях, когда мы ощущаем искусственное, механическое наслоение, отсутствие тесной связи между героями произведения и средой, в которой они движутся или в которой они показаны. Между лирическим, эпическим или пластическим героем и его средой должна быть уловлена «существенная связь». Гегель с присущей ему проницательностью отмечает, что эта тесная связь между героем и конкретными условиями жизни, в которых он показан, не может быть порождением фантазии и что произведения искусства, носящие исторический характер, обладают преимуществом, так как покоятся на надежной почве.

Второй способ достижения единства между героем и средой — это борьба с природой, труд, добывание средств к существованию. Тут Гегель не в состоянии выйти за пределы, поставленные перед ним буржуазным мировоззрением. Он утверждает, что «на идеальной почве искусства жизненные тяготы должны быть уже раньше устранены»[1]. Литература и искусство на темы труда, достигшие расцвета при социализме, в первую очередь советская литература и искусство, доказали всю ложность этого тезиса об искусстве, питающемся лишь «благосостоянием». Борьба за восстановление промышленности после гражданской войны, борьба за по-

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 263.

вышение производительности труда, тема новаторства, коллизий и трудовых достижений и т. п.— все это раскрыло перед литературой и искусством такие необъятные просторы, о которых не могли и подозревать буржуазные идеологи.

Говоря о прошлом, Гегель находит тему труда интересной лишь в «героической» сфере Гомерова эпоса. Ясно, что Гёте значительно опередил Гегеля в этом отношении, обрисовав в «Вильгельме Мейстере» труд в своей утопической общине.

Проблема синтеза субъективного и объективного, героя и среды освещена далее Гегелем и с другой важной стороны: связь между художником и его зрителями и между идеями, чаяниями, идеалами, содержащимися в произведении искусства, и идеалами предыдущей эпохи, представленными в искусстве. Гегель особенно подчеркивает связь между художником и его временем: «Художник... принадлежит своему собственному времени, он живет его нравами и привычками, разделяет его взгляды и представления.., поэт творит для публики и, в первую очередь, для своего народа и своей эпохи, которые имеют право требовать, чтобы художественное произведение было народу понятно и близко» [1].

Если художник всегда говорит от имени своей эпохи, если произведение искусства отражает какую-то определенную позицию, то как же сможет художник отразить *другие* эпохи, другие общества?

Гегель указывает, что художник должен избегать как наивно-субъективной позиции такого поэта, как Ганс Сакс, у которого Адам и Ева ведут себя и разговаривают как немецкие бюргеры XVI века, так и изысканно-субъективной позиции французских классиков XVII века (как, например, Корнеля, Расина), у которых греческие персонажи являются не чем иными, как придворными Людовика XIV, вырядившимися в античных героев. С другой стороны, простое накопление исторических

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 271.

деталей, такая бутафорская достоверность также не может представлять историческую объективность. Произведение искусства, носящее исторический характер, должно оставаться проникнутым духом эпохи, в котором живет художник. Кое-кто, например Клопшток, пытался возродить, притом весьма тщательно, скандинавскую мифологию. Однако божества северной мифологии, известные лишь некоторым эрудитам, ничего не говорили широкой публике. Гегель повторяет мысль о демократическом искусстве: «Ибо искусство существует не для небольшого замкнутого круга, не для немногочисленных очень образованных людей, а в целом для всего народа»[1]. Поэтому историческими произведениями, вызывающими наиболее живой отклик в народе, являются те произведения, которые принадлежат непосредственно ему, используют сюжеты из национальной истории, такие, как индийские эпопеи, эпос Гомера, исторические драмы (на английские темы) Шекспира и т. п.

Однако независимо от того, взят ли сюжет из национальной или всемирной истории, исторический характер произведения искусства должен играть второстепенную роль по сравнению с общечеловеческим. Среди примеров, взятых из числа исторических произведений искусства и не отвечающих этому требованию, Гегель весьма удачно приводит пресные произведения подражателей классикам, писавших в эпоху великих и глубоких социальных и духовных преобразований на темы, взятые из античной мифологии. В качестве положительного примера Гегель упоминает *«Западно-восточный диван»,* в котором проницательная интуиция Гёте проникла глубоко в восточную лирику и приблизила ее к вкусу современного человека. Подлинная и глубокая объективность, которой должен достичь художник, сводится таким образом не к точному воспроизведению внешней поверхностной историчности, а к верному отражению всеобщего во всем

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 280.

многообразии нравов и времен, к раскрытию того, что является общечеловеческим для разных исторических эпох.

Гегель переходит далее к анализу творца и художественного творчества; воображение, талант и гений, процесс становления объективного, происходящий в душе и в произведениях художника, его манера, стиль и самобытность — все это важнейшие вопросы эстетики.

Сначала Гегель подчеркивает *творческий* характер художественной фантазии в отличие от простой силы воображения, которая может оказаться бесплодной. Однако первая особенность творческой, художественной фантазии состоит в «схватывании действительности» [1]. Согласно Гегелю, художник не имеет права рассматривать действительность сквозь призму субъективизма, предвзятых схем: «...художник должен черпать из полноты жизни, а не из полноты абстрактных общностей, так как в искусстве в отличие от философии, не мысль, а действительное внешнее оформление составляет стихию творчества...» [2] Художник должен многое видеть, многое слышать, беспрерывно познавать жизнь и людей и одновременно размышлять об услышанном и увиденном, чтобы уловить *существенное* (das Wesentliche) и передать его с помощью не понятий, а живых художественных образов. В противоположность романтической концепции, рассматривающей вдохновение как непосредственную интуицию, Гегель подчеркивает также необходимость сосредоточения художника, подчеркивает обдуманный, сознательно разработанный характер творчества.

Искусство требует определенных художественных способностей, таланта или гения, являющихся врожденными; это положение действительно как для отдельных людей, так и для целых народов (чувство формы у греков, музыкальность итальянцев и т. д.). Но для определения гения важна его

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 289.
[2] Там же.

способность творить вширь, вглубь и во всем разнообразии, его поразительная способность передавать в чувственном материале все богатство сюжетов и мотивов, родившихся в его фантазии. Один лишь энтузиазм, самые благие намерения и воодушевление ни к чему не приводят, если они не сопровождаются высоким техническим мастерством. Важно не то, что художник «черпает из самого себя», ибо «повод к творчеству может явиться совершенно извне, и единственное важное требование, которое мы должны выставить, состоит лишь в том, что художник должен серьезно заинтересоваться этим материалом и чтобы предмет стал в его душе живым» [1].

Последовательно следуя своему пониманию объективности, которую он рассматривает как основной закон духовного творчества, Гегель определяет и воодушевление тем, что художник должен «быть весь поглощен предметом». Художник должен преодолеть свою субъективность и погрузиться в предмет, в тему, в идею, которую он хочет воплотить в жизнь.

Еще глубже ставится вопрос об объективности в самом процессе художественного творчества. Объективность, как мы уже видели, не может быть простой передачей деталей внешней действительности, это может сделать и посредственный писатель (в качестве примера Гегель называет Коцебу). Художник должен раскрыть «разумное содержание», то есть то, что имеется более или менее существенного, субстанциального в жизни. Художника должно занимать не то, что чувствует или видит *он,* а вся его внутренняя жизнь должна быть поглощена предметом, темой, над которой он работает. От того, как художнику удается «забыть о себе», зависит успех его творчества. Гегель критикует наличие «манеры» у художника как субъективную позицию искусства, в котором обнаруживаются его «случайные особенности»; последние всту-

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 296.

пают в конфликт с принципом объективности. Существует манера и в исполнении; она состоит в повторении по привычке и рутине отдельных мотивов или определенных сюжетов, как, например, в живописи. В результате манеры искусство низводится до уровня ремесленничества, лишенного мысли и одухотворения.

Что касается категории стиля, то Гегель требует, чтобы она не подразумевала одни лишь чувственные, материальные элементы искусства, а включала бы «...те определения и законы художественного воплощения, которые вытекают из природы... вида искусства...» [1], как, например, оперного стиля в музыке, стиля исторических картин или жанровых произведений в живописи и т. д. Отсутствие стиля в этом смысле могло бы проистекать из неумения художника следовать законам художественного жанра, в котором он хочет творить.

Наконец, *оригинальность,* вопрос, в котором романтики полностью выражали свою этическую и эстетическую субъективность, определяется Гегелем в духе диалектики, причем он считает ее тождественной с истинной объективностью. В ней субъективная и объективная стороны сочетаются таким образом, что сливаются воедино, нисколько не мешая друг другу. Глубина и чистота отражения жизни гармонично переплетаются с интенсивностью внутреннего ощущения воплощенной жизни и идей. Гегель указывает, что гарантия оригинальности состоит во внимательном, сосредоточенном отражении жизненной правды, а вовсе не в беспорядочном и бурном проявлении особенностей и странностей художника, как это думали романтики и как проповедуют и ныне буржуазные художники-декаденты. Говоря о таких романтиках, как Жан Поль, Гегель указывает, что гораздо легче спутать описание с юмором и карикатурой, дать волю субъективной фантазии (Гегель выразительно называет ее «карикатурами фантазии»), чем отразить дейст-

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 302.

вительность в законченном, гармоничном целом. Художник должен проникнуться объективным смыслом жизни, отказаться от чудачеств, капризов, остерегаться полетов разнузданной фантазии и превращения произведения искусства в мешанину «невиданных» достопримечательностей, он должен погрузиться в познание и отражение самих предметов, отказаться от всего произвольного, субъективного, диссонирующего, чтобы слиться воедино с предметом, в котором он должен «отречься» от самого себя. «Не иметь никакой манеры — вот в чем состояла во все времена единственно великая манера, и лишь в этом смысле мы должны называть оригинальными Гомера, Софокла, Рафаэля, Шекспира» [1].

Так Гегель теоретически и аналитически развивает эстетические идеи об объективности в искусстве в одном направлении с Гёте.

«Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве»

Вторая часть эстетики Гегеля ставит перед собой задачу показать различные формы, которые принимает искусство, или «идеал». Эта часть представляет собой, по сути, попытку показать исторически, диалектически эволюцию искусства, и в этом состоит главное ее достоинство.

Гегель делит развитие искусства на три этапа: «символическое» (по сути, искусство Древнего Востока), классическое (древнегреческое) и «романтическое» искусство (подразумевая под «романтическим» и христианское, и современное искусство, а не только искусство современных Гегелю романтиков). Все же спиритуалистическая, идеалистическая система Гегеля не может не вмешаться и в данном случае и не извратить положительную идею исторического исследования искусства. Уже самые крупные этапы, различаемые Гегелем в эволюции

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 307.

«идеала», с самого начала выдают его известный спиритуализм и финализм. Деление эволюции прекрасного в искусстве на символическое, классическое и романтическое искусство сделано с целью доказать неполноценность древневосточного искусства и превосходство христианского религиозного искусства. Но, как всегда, вопреки ненаучной общей схеме, свойственной его системе, диалектический анализ пробивает себе путь в показе становления художественных форм, в попытке связать их с определенными историческими эпохами, с центральными идеологическими явлениями и т. п.

В основе концепции об искусстве как о развитии его от символической формы к романтической лежит диалектический тезис о содержании и форме, извращенный, однако, реакционными шовинистическими и спиритуалистическими взглядами Гегеля. Заслуга Гегеля состоит в том, что он впервые в эстетике выдвинул требование диалектического истолкования эстетического явления, но в то же время он оказался неспособным к объективности и принципиальности, которыми необходимо руководствоваться при объяснении и оценке разнообразных художественных форм во всемирной истории творчества народов.

Гегель исходит из двух неверных, необоснованных положений: он утверждает, что в своих истоках искусство якобы было символическим и что символическое искусство является низшей формой, поскольку сам символ «сомнителен», неясен. По Гегелю, в символическом искусстве не существует соответствия между идеей и ее воплощением, между содержанием и формой. Первое возражение Гегеля против символа состоит в том, что мы не знаем, представляют ли изображения (например, льва или орла) действительно зверей или птиц или же они мыслятся как символы смелости или короля. Это сомнение, присущее символу, специфично для «почти всего восточного искусства». Эти изображения являются как бы призывом угадать их скрытые, а не непосредственные значения. Гегель не от-

рицает известной глубины символического искусства: «народы, хотя бы они и находились в своем детском возрасте, требовали какого-то существенного содержания, и мы, в самом деле, находим это содержание в образах искусства индусов и египтян, хотя в загадочных созданиях этих народов находим лишь намек на объяснение, и разгадывание заданной ими загадки встречает на своем пути большие трудности»[1]. Гегель не отрицает, что элементы символики имеются и в классическом и романтическом искусстве. Так, например, в античном (и, добавим, и в современном искусстве) мифологические сюжеты или темы раскрываются в двух планах: в прямом образе и в косвенно выраженной идее. Однако в восточном искусстве «...образ представляет всегда нечто другое, чем его собственное значение». Гегель ценит лишь древнегреческую мифологию. Он признает ее поэтическое значение, то, что в своем мифическом творчестве греки выразили абстрактные идеи в поэтической, фантастической форме. Однако, питая предвзятое пренебрежение к восточному творчеству, Гегель отказывает восточной мифологии в том признании, которого заслуживает с эстетической точки зрения любая мифология.

Как и в философии истории и культуры, в эстетике Гегеля отсутствует один из наиболее интересных разделов истории искусств — истоки искусства и литературы. Конечно, Гегеля нельзя упрекать в том, что он игнорирует истоки, ведь систематическое изучение первобытной культуры началось намного позднее его смерти, лишь в последние десятилетия XIX века. Однако его концепцию об этапах эволюции прогресса и искусства следует подвергнуть критике, как и любую теорию, опровергаемую фактами. Во-вторых, как это видно из гегелевского труда, его знание восточной мифологии же позволяло ему в принципе подвергнуть ее анализу.

На бесчисленных примерах искусство и лите-

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 318.

ратура доказывают, что гегелевский тезис о символическом характере истоков искусства является почти полностью ошибочным. Доисторические рисунки и живопись, как и изобразительное искусство народов, находящихся и ныне в первобытном состоянии, всегда не символичны, а представляют собой в значительной мере начало художественного реализма. Даже и в изображении тотемов или же в масках, изображающих предков или духов, фантастическое и гротескное переплетается с реальным. А в первобытной литературе наряду с религиозным элементом весьма силен элемент реализма. Последний имеется не только в сказках и баснях о животных и растениях, но и в особенности, в отражении социальных отношений, характеров и т. д., как, например, в фольклоре североамериканских индейцев или африканцев, особенно в африканской сатире и пластике, и т. д. В первобытном танце, в реалистическом подражании животным нет ничего символического, не говоря уже о множестве произведений декоративного искусства (гончарных изделиях, тканях, деревянных сосудах и т. п.) [1].

Вопреки предвзятому тезису Гегеля необходимо подчеркнуть именно тот факт, что первобытное мышление носит преимущественно *конкретный* характер, что предок или божество, вокруг которого создается мифическое творчество, будь то устное или изобразительное, не является простой абстракцией — идеей доброты или милосердия и т. п.,— а конкретным лицом, обладающим реалистическими чертами.

В древневосточном искусстве мы также не найдем подтверждения гегелевского тезиса относительно его преимущественно символического характера. Достаточно напомнить сцены царской охоты и великолепных животных (как, например, раненого льва) на ассирийских барельефах или архитектуру древнеперсидских дворцов, чтобы стало ясно, что реализм этого искусства полностью опровер-

[1] См. C. I. G u l i a n, Despre cultura africana.

гает мнение Гегеля. Дворец — это дворец и раненый лев — это раненый лев; нам нет необходимости что-либо «угадывать» за этими скульптурными образами или шедеврами архитектуры. Реализм налицо и в индийской живописи, и в египетской скульптуре — упомянем лишь наиболее яркие примеры. Несмотря на отдельные отклонения в сторону стилизации или же условных канонов, обусловленными определенными идеологическими тенденциями, древневосточное искусство внесло самобытный и весьма ценный вклад в историю художественного реализма, не говоря уже о тех замечательных литературных произведениях и кустарных изделиях восточных народов, на которые Гегель — если бы они даже и были известны ему — из-за его априорного тезиса не обратил бы внимания.

Гегель утверждает, что «символичность в нашем значении слова тотчас же прекращается там, где содержанием художественного произведения являются не общие абстрактные представления, а *свободная индивидуальность. Ибо субъект есть само по себе значащее, само себя объясняющее*». (Курсив мой.— *К. Г.*) [1]

Сравнивая индийских и греческих богов с точки зрения их художественного изображения, никак нельзя утверждать, что изображение Индры или Варуны «более абстрактно», чем изображение Юпитера или Аполлона. Историки греческого искусства и некоторые специалисты в области эстетики, наоборот, особо отмечают именно элемент *идеализации,* то есть обобщения, который мастера греческой скульптуры придали богу, атлету и т. д.[2]

Итак, чего добивается Гегель, выдвигая свой тезис о символическом характере восточного искусства по сравнению с греческим? Из вышеприведенной цитаты следует, что он вводит в оценку грече-

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 322.

[2] См., например, Ridder et Decnna, L'art en Grece, Paris, 1924.

ского искусства тезис, уже известный из сравнения культуры Древнего Востока с культурой Древней Греции: в греческом искусстве якобы выражена *индивидуальность* и *свобода.* Неосуществленные стремления намецкой буржуазии к свободе, от которой она отказалась из политической трусости, представляются в данном случае самым странным образом как критерии недооценки восточного искусства! Однако в подобных критериях нет ничего объективного и эстетического. Подлинный мифический критерий — это критерий реализма, подкрепленный тезисом относительно содержания и формы; таким образом, вопрос не в том, представляло ли восточное искусство индивидуализм (последнее даже и в отношении греков можно было бы утверждать, лишь говоря об искусстве эллинистической эпохи), а в том, вписали ли восточные художники самобытную страницу в историю реализма и художественного мастерства.

Гегель не был объективен в данном вопросе даже в случае если бы, повторяем, он был знаком с доисторическим и первобытным искусством; ему просто-напросто нужно было доказательство подчинения искусства религии. Как уже говорилось, в развитии «абсолютного духа» искусство предшествует религии, представляет собой по отношению к религии низшую ступень. Поэтому Гегель и утверждает, что с самых своих истоков искусство было подчинено религии[1]. Этот тезис был подхвачен Дюркгеймом и другими буржуазными социологами, утверждавшими, что религия лежит в основе всех духовных явлений в первобытном обществе.

Не довольствуясь фальсификацией и недооценкой восточного искусства, Гегель показал также знаменательный пример недиалектического, метафизического толкования искусства: Гегель не рассматривает восточное искусство в развитии, он не учитывает разницу между архаичной, классической, средневековой и другими периодами индийского,

[1] См. Гегель, Соч., т. XII, стр. 323.

китайского или египетского искусства. Таким образом, он является творцом метафизической и идеалистической концепции, пытающейся найти извечную, антиисторическую «сущность» искусства, оторванную от общественного развития.

Гегель делает в одном месте интересное замечание о том, что преобладающая черта в искусстве одного народа может проявиться как аспект искусства другого народа[1], что означает частично правильное понимание искусства как сумму признаков, из которых отдельные признаки могут преобладать в одной эпохе, а другие — в другой. Однако это замечание представляет собой изолированную интуицию, которая смогла стать историческим методом лишь в марксизме. Только марксизм поставил в истории и теории культуры решающий вопрос: *что* определяет преобладание той или иной стилистической особенности, каковы ее корни или общественное, классовое значение и какой конкретный, общественно-политический комплекс лежит в ее основе?

Но как философ-идеалист Гегель не был в состоянии связать искусство с другими явлениями, кроме идеологических, а в той мере, в какой он отождествляет искусство с религией, он пытается проследить то, что он считает «эволюцией» символического искусства, как искусство рождается в религии и как оно возвращается в ее лоно. Поэтому ему вовсе не кажется странным считать религию Зороастры этапом искусства! Последняя якобы является первичным этапом, подготовившим наступление второго этапа, представленного индуистской *религией,* в которой Гегель видит процесс, характеризующийся двойной и противоречивой тенденцией «одухотворять природу и воплощать духовное...» Третий этап, по Гегелю, представлен египетским искусством, которое наконец может служить примером подлинного символического искусства. Затем в качестве высшей ступени следует

[1] См. Гегель, Соч., т. XII, стр. 328—330.

«символика возвышенного», примером которой служит искусство «возвышенной патетики», превозносимой Гегелем, ибо она, по его мнению, воплощена в магометанской мистической поэзии, в христианском мистицизме и в древней иудейской поэзии.

Бросив персидской *религии* упрек в том, что она «еще не создает художественных произведений» (!), Гегель упрекает и индуистскую религию в том, что она не отделяет в достаточной мере дух от природных явлений, что всякая действительность рассматривается как выражение абсолютного и божественного. Гегель находит в индуистской религии «путаницу», переплетение возвышенного «с самым что ни на есть обычным, самым что ни на есть чувственным» (так, например, в эпосе Рамаяна один из героев — обезьяна), излишнюю фантастику, разгул фантазии. Протестант в Гегеле смущен тем обстоятельством, что «абсолютное» представлено в общем «абстрактно» и неопределенно, что Брахма возвышен над интуицией и не доступен чувствам, что у него нет антропоморфного облика. Философ-индивидуалист упрекает индуистскую религию в том, что в ней полностью исчезает «...как раз сознание и, следовательно, всякое содержание мира природы и человека» [1]. Утверждающему индивидуальную свободу как высшее благо отрицание «я» представляется абсурдом. К этому добавляется противоречие между «сверхчувственным» (брахманским) и чувственностью, которое действительно характеризует часть индийского искусства. Этот скачок от духовного к чувственному и обратно представляется Гегелю вызовом, брошенным разуму, колдовским шабашем, в котором исчезает всякое определение, мгновенно скатывающееся в свою противоположность.

Гегель отметил одну из особенностей индийского искусства: его вкус к колоссальному, к огромным пропорциям, стремление к неизмеримому; он оценил то, что в индийском искусстве «начинает» ощу-

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 344.

щаться возвышенное, он отметил поэтическое чувство в описании природы, тонкую чувствительность в «Сакунтале». Но одолеваемый своими нравственно-эстетическими предрассудками, подтверждение которых он нашел в «умеренном» искусстве античной Греции, Гегель упорно оплакивает тот факт, что в индийском искусстве «духовное остается совершенно чувственным». Гегеля возмущает «гротескное смешение природы с человеческим», то, что эти два момента не разделяются и не выясняются.

Гегель не мог не выразить свое восхищение творческой мощью народа Индии: «Фантазия этого народа неисчерпаема в создании форм и образов» [1]. Он восхищался фантазией, вдохновлявшей космогонические обряды, однако, будучи добродетельным филистером, он смущался при виде изображения акта зачатия. Игнорируя древнейшую магическую основу изображения полового акта, Гегель рассматривал его сквозь призму филистерской благопристойности (см. абзац, в котором он комментирует как рождаются горы от объятий Шивы и Умы).

Гегель был того мнения, что в индийском искусстве дух возвышается лишь до уровня символа, и считал признаком неполноценности этого искусства то, что между воплощением абсолютного в различных природных явлениях и аскетическим отрицанием природы сохраняется противоречие. Он не видел, что в индийском искусстве, как и в лучших произведениях средневекового религиозного искусства, именно неодолимое влечение к реализму, изображение природы с примечательной живостью и мастерством и спасло искусство от самоотрицания. Фантазия и исключительное богатство архитектуры, переплетение фантастики с реализмом в изобразительном искусстве, создание самобытных сюжетов и образов и т. п.— все это свидетельствует о том, что индийское искусство воспроизвело самобытное содержание в соответствующей форме, не нуждаясь в греческих канонах, а заимствуя

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 353.

лишь отдельные элементы изобразительного творчества. Заслуживает внимания и восхищения именно то обстоятельство, что негативистская этика буддизма не привела к удушению жажды жизни, жизнерадостности, что жизненная сила народа восторжествовала в искусстве.

Когда разглядываешь могучие мужские тела (богов, царей), гибкие тела богинь, слонов и львов, деревья и вообще растительность, живо представленных на барельефах и в настенной живописи в Аянте, начинаешь понимать, как это признает и сведущий историк, что буддизм не коснулся художников. «Даже и в тех случаях, когда это подлинные священные символы учения, даже когда в сценах из жизни Будды сам просвещенный представлен этими символами, изображенные сцены являются полностью мирскими... От всадников, женщин, животных брызжет любованием природой, героизмом, прекрасным телом, цветущими существами» [1].

Но Гегель судит об искусстве сквозь призму своих идеалистических и мистических тезисов: прогресс искусства, переход, например, от индийского искусства к египетскому (этот «переход» с точки зрения хронологии неправилен) представляется ему обусловленным способностью изображать смерть, что является отрицанием как таковым или же моментом отрицания чувственного и частного как ступенью к очищению духа. Итак, Гегель превозносит египетское искусство в первую очередь за то, что оно передает торжество смерти, а также за то, что в творениях египетской архитектуры и изобразительных искусств или мифах и т. д. якобы фигурируют подлинные символы, существуют намеки и указания на некий таинственный смысл (пирамиды, сфинксы и т. п.). Гегель не замечал великих реалистических творений египетского искусства: он ищет в нем одни символы и отдает ему должное лишь в той мере, в какой «дух уже на этой ступени

---

[1] Otto Fischer, Die Kunst Indiens, Chinas und Japans, Berlin, 1928, S. 26.

начинает вообще освобождаться от чисто природного облачения и облекается в более самостоятельные и более соответственные формы»[1]. Сельские праздники и мифы истолковываются Гегелем как выражение одухотворения, тогда как они, как показала история религий, являются лишь проявлением восторженного прославления творчества в природе, пробуждения растительности, и особенно злаков. Он высоко оценивает также веру египтян в бессмертие души, которая, по сути, владела всеми первобытными людьми, считая ее приближением к идее свободы духа!

Еще один шаг вперед в развитии искусства Гегель видит в «символике возвышенного», в пантеистическом искусстве, в котором дух еще больше очищается от чувственного настоящего, достигая пока «абстрактного освобождения». Гегель ценит персидскую поэзию за то, что она воплощает идею абсолютного единства божественности со всеми предметами; забывая о своей собственной эволюционной схеме, Гегель вновь приводит в качестве примера индийское искусство, на этот раз для того, чтобы проиллюстрировать пантеизм. Если этот последний пример является подходящим, иначе обстоит дело с поэзией Хафиза, являющейся пламенным дифирамбом жизнерадостности, веселью и грации, несмотря на то что поэт был приверженцем мистической секты суфитов. Сам Гегель посвящает восторженные строки очарованию светлой поэзии Хафиза, его божественному дару прославления природы, любви, жизнерадостности. Но и это тесное слияние с действительностью он толкует как момент «очищения духа»!

Вершиной символического искусства Гегель считает иудейскую поэзию в ветхом завете. Однако он ценит в нем не простоту и свежесть образов, не мощную струю драматизма, примеры эпического, развертывающегося строгими штрихами, блестки лирики в народной поэзии и т. п., а то, что в нем

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 362.

находит свое выражение возвышенное, определяемое им как превозношение божества. Последнее ощущается как диаметрально противоположное ничтожеству человеческого существа; когда человек, смиренный и устрашенный, простирается ниц перед божеством, тогда, говорит Гегель, дух отделяется от природы и торжествующе противостоит ей: «Впервые природа и лик человека стоят перед нами *обезбоженными* и прозаичными». В результате странного, но знаменательного и вполне объяснимого пируэта индивидуалист, оплакивающий отсутствие индивидуальности и свободы в восточном искусстве, находит естественным и похвальным, что «в этом-то признании ничтожности вещей и возвеличении, восхвалений бога, отдельный человек ищет на указанной ступени своей чести, своего утешения и удовлетворения» [1].

Кажется довольно странным, что в самую середину «эволюции» искусства Гегель вводит тут между символическим и классическим искусством главу, посвященную литературоведению. Он пишет в ней о басне, пословице и апологе, о загадке, аллегории и метафоре, о поучительной и описательной поэзии и о старой эпиграмме. Не вызывает сомнений, что исторически эти литературные жанры не представляют собой кульминационный или конечный этап символического искусства. Более того, исследование устного творчества первобытных народов доказывает, что все эти жанры легли в основу литературы. Хоть мы и не можем поставить в вину Гегелю, что он не знал того, что ученые узнали лишь через несколько десятилетий после его смерти, тем не менее совершенно очевидно, что эти жанры и виды литературы ни в какой степени не составляют связующего звена между символическим и классическим искусством, потому что, как признает сам Гегель, они встречаются как в восточном, так и в греко-римском и современном

---

[1] Гегель, Соч., т. XII, стр. 383.

искусстве. Какова же причина перерыва в историческом развитии искусства?

Гегель считает все вышеупомянутые жанры и виды литературы иллюстрациями *сознательной* символики, которая поэтому должна логически следовать за бессознательной символикой, которой мы занимались выше. В то время как в символическом искусстве адекватность идеи и формы является бессознательным результатом, в басне, апологе, аллегории и т. д. неадекватность применяется *сознательно* ради достижения определенных литературных целей. Несомненно, определение Гегеля как таковое достаточно выразительно и может служить отправной точкой при анализе соотношения между содержанием и формой в указанных жанрах и видах литературы. Ясно, однако, что Гегель руководствовался логическо-дедуктивным (переход от бессознательного к сознательному), а не индуктивно-историческим критерием. А в данном случае логическое не совпадает с историческим.

В ходе тщательного анализа упомянутых литературных жанров Гегель высказывает много правильных и тонких замечаний. Так, например, он указывает, что в басне животные служат лишь ширмой, за которой мы видим подлинную суть, составляющую человеческую тематику. Прелесть басен Эзопа состоит в переплетении происшествий и положений, свойственных животным, с поучительными целями. Гегель отмечает также с проницательностью и высоко ценит сатиру на феодализм в сказке «Рейнеке Лис» в новом изложении Гёте. Произвол феодалов, совершенные ими злоупотребления и преступления великолепно иллюстрируются взаимоотношениями между животными, указывает Гегель.

Написанные Гегелем страницы, посвященные тщательному анализу метафоры, образа, сравнения и т. д., на которые можно сослаться в учебнике стилистики, доказывают, что Гегель умел и мог применять свой собственный важный тезис относительно необходимости конкретного воплощения «идеа-

ла». Интерес, проявленный Гегелем к метафоре, доказывает, что он действительно ценил все средства, с помощью которых поэт одушевляет и конкретизирует абстрактные идеи. В то же время он подчеркивал, что никакой чисто метафорический стиль, сводящийся к накоплению образов, недопустим, поскольку он делает идею неуловимой. Гегель вооружил данными критику, которой мы подвергаем ныне импрессионистский стиль. Метафора сама по себе не представляет никакой ценности, она является лишь средством выражения духа, мышления, наконец познания. Метафора должна подкрепить мысль, которую мы хотим выразить, она не должна становиться самоцелью, *задерживая* таким образом познание.

С другой стороны, Гегель твердо стоит на требовании взаимопроникновения идеи и формы в искусстве. Он считает дидактическую поэзию формой разложения символического искусства, так как в ней теряется единство, органическое слияние содержания и формы. В дидактической поэзии абстрактная идея лишь художественно оформлена, само же оформление, по существу, является чем-то внешним, а не стихийно и органически слившимся с поэтической темой.

Следующая часть гегелевского труда, посвященная классическому искусству, является одной из самых удачных и показательных для понимания эстетических взглядов Гегеля. Гегель рассматривает классическое искусство как достижение полной адекватности между содержанием и формой: «Идеал указывает, каковы должны быть содержание и форма классического искусства...» Содержание классического искусства не подсказывается, его не нужно искать где-то за пределами произведения искусства, оно составляет самую суть, ядро последнего; в нем дух становится своим собственным объектом, темой искусства становится *человек*. Гегель допускает *теперь,* что эта тема, хоть и в зачаточном состоянии и односторонне, все же встречается и в восточном искусстве, например в араб-

ской поэзии, прославляющей смелость, храбрость, месть, дружбу, гостеприимство и т. п. Гегель упоминает и о реализме иудейской поэзии. Однако он утверждает, что в восточной поэзии гуманизм проявляется в виде отдельных, разрозненных элементов, «...природа и человеческая индивидуальность... являются вовсе не наполненными абсолютным...»[1] Лишь в классическом (греческом) искусстве, утверждает Гегель, внешнее изображение проникнуто духовным сознанием, природа представляется покоренной и подчиненной духу, она становится *выражением* духа. Одновременно природа, например человеческое тело, приобретает свои права и открыто выступает как носитель собственной ценности, возвышается до уровня значения духа. Природа уже больше не «форма», через которую просматривается дух, а творение, обладающее самостоятельным значением, по сути равным содержанию: вот тут-то и осуществляется тождество или равновесие между содержанием и формой. Форма духа — это человеческое тело, «потому что единственно только наружность человека способна давать в чувственном виде откровение духовного»[2].

Гегель выражает свое глубокое восхищение греческим народом, художники которого создали живое и богатое искусство, искусство, выражающее гармонию и невозмутимую ясность духа «свободной индивидуальности», веселье и счастье. Гегель проницательно уловил духовный момент, представленный греческим классическим искусством в отличие от древневосточного и современного искусства: как нечто промежуточное между сознанием, угнетенным деспотизмом, и беспокойным индивидуалистическим сознанием, оторвавшимся от стремлений коллектива. Таким образом Гегель связывает греческое искусство с этическим и политическим равновесием, которым пользовался греческий гражданин в период расцвета полиса. В то время

---

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 9.
[2] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 11.

«...субстанция государственной жизни была столько же погружена в индивидуумы, сколько и последние искали своей собственной свободы только в общих задачах целого»[1]. Это рассуждения и характеристики, значение которых мы оценили еще в ранних работах Гегеля. На этот раз Гегель ясно показывает связь между эстетическим стилем и мировоззрением (Weltanschauung), способ, с помощью которого мировоззрение питало художественный идеал: «Ее миросозерцание является поэтому серединой, в которой красота начинает свою истинную жизнь... середина эта есть свободная жизненность, наличествующая не только непосредственно и природно, а порождаемая из духовного созерцания, преображаемая искусством...»[2].

Греческие боги являются творениями, в которых воплотилось это единственное и эфемерное чувство равновесия, ясности и счастья. Отталкиваясь от сокровищницы народной мифологии, ясный и уверенный в себе дух создал образы, иллюстрирующие с эстетической точки зрения зрелость художника, *«знающего,* чего он хочет, и *могущего* добиться того, чего хочет», художника, не лишенного ни полной ясности поставленной им цели, ни технических достоинств или возможностей. Перейдя к уточнениям, Гегель указывает, что в отличие от кустарей и масс рабов, использовавшихся восточными деспотами при возведении их дворцов, греческий художник был свободным и что техническая основа, на которую он опирался — всестороннее владение художественным материалом,— превосходила технические возможности кустаря. Последнее утверждение правильно лишь частично: вавилонская, персидская, индийская и китайская архитектура не подтверждает этого гегелевского утверждения. Во-вторых, как указывалось в истории искусства, некоторые технические «неудачи» (например, в египетском изобразительном искусстве)

---

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 15.
[2] Там же.

вызваны не отсутствием мастерства у художника, а, как это указывает даже сам Гегель, условностями стиля, навязанного художнику социальным этикетом. Однако Гегель заметил с примечательной интуицией, что в античной Греции дух добился небывалого до тех пор подчинения природы. Как указывает марксизм, это означало, по сути, особое, но не *ab ovo* [1] развитие техники, средств производства. Философу-идеалисту Гегелю не были знакомы корни греческой свободы, основы, определившей подчинение природы; он ищет ее в простом превосходстве символического искусства, не задаваясь вопросом, *что именно* позволило ему добиться этого превосходства, не видя, что самозависимость духа является лишь следствием, которое должно еще быть разъяснено причиной, лежащей *вне* духа, а именно историческими причинами.

Считая, что скачок, совершенный греческим искусством по сравнению с искусством символическим, сводится к новому отношению к мифологии, к «преобразованию» (Umbildung) мифологии, Гегель свел анализ сущности греческого искусства к художественной переработке мифологии. Это означает явное сужение явления, пренебрежение рядом значительных тем, которые обогащали греческую литературу и искусство на протяжении всего развития древнегреческого общества. Нет никакого сомнения в том, что обобщения, касающиеся греческого искусства, страдают односторонностью и что их недостаток состоит в том, что они метафизичны, так как не вытекают из анализа общества, рассматриваемого в развитии, а являются лишь умозаключениями, опирающимися на отдельные наблюдения и догадки. В дальнейшем Гегель в какой-то степени восполнит пробелы, зияющие в его рабочей основе, и вернется к вопросу о греческой архитектуре и скульптуре в третьей части «Эстетики» в связи с анализом различных видов искусства. Там он разовьет тезис, согласно которому этапы разви-

[1] С азов *(лат.)*.

тия искусства как такового выражаются в расцвете отдельных видов искусства; классическое искусство отличается расцветом скульптуры, романтическое искусство — развитием музыки и т. д.

Идея изучения мифологии как художественного творчества народов, упомянутая Гегелем еще во «Введении»,— новая и ценная в эстетике и истории искусств, связана с тезисом о принципиальном превосходстве классического искусства над восточным (символическим) искусством. Гегель указывает, что в греческом искусстве божество изображается в большинстве случаев в человеческом облике. По мнению Гегеля, с тематической точки зрения, переход к изображению бога-человека является прогрессом по сравнению с изображением бога-животного. Замечания Гегеля относительно преобладания животного элемента (жертвоприношений животных, охоты, а также отрицательное отношение к идее перевоплощения человека в животное, которое описывает, например, Овидий) действительно обосновывают и характеризуют идеологическое развитие, идеологическую, тематическую специфику греческого искусства. Но это вовсе не означает, что египетский или индийский художник не владел с эстетической точки зрения своей темой, темой мастерского изображения полуживотного (тотемического, фантастического) божества.

Конечно, внимание, с которым Гегель отмечает использование в греческой мифологии темы прогресса, вполне заслуживает одобрения. Однако, как указывают некоторые этнографы, миф о Прометее, этот наиболее яркий пример отражения идеи прогресса в мифологии, существует в мифах народов всего мира. Наличие «Героя культуры» в североамериканской, южноамериканской, африканской, полинезийской мифологии свидетельствует о том, что интерес народов к самому явлению прогресса является отрадным мировым явлением.

То обстоятельство, что человек столь высоко поднят в греческом искусстве, является действительно глубокой и характерной особенностью этого

искусства, и заслуга Гегеля состоит в том, что именно он подчеркнул это, несмотря на то что тотемические пережитки в развитии греческой мифологии были должным образом выявлены историками религии; греки не сразу пришли к богам, обладающим человеческим обликом; в своих культовых изображениях они должны были, естественно, пройти все предыдущие стадии. До покорения природы греки обожествляли ее; до того, как они научились мыслить и видеть антропоморфически, они мыслили и видели тотемически. Другими словами, до того, как греческое общество разделилось на классы, до того, как благодаря возникновению ремесел и торговли развитие греческих городов привело к созданию на рабовладельческой основе условий для классического творчества и тем самым для появления греческого гуманизма, греки прошли через родовой строй с присущей ему идеологией.

То, что Гегель написал о борьбе между новыми богами в человеческом облике и старыми богами, олицетворявших силы природы, весьма показательно для анализа эволюции древнегреческой идеологии. Гегель понял и ярко показал, что на определенном этапе понятие божественного изменило свое содержание: вместо природных сил на сцену вышли общественные, моральные силы и ценности. Гегель приветствует это явление как выражение подчинения природы разумом, духом. Он радуется тому, что отныне «...конечный человеческий дух противостоит природе как некоей границе и некоему пределу; их в своем существовании он преодолевает и возвышается внутри себя до бесконечности...»[1] Действительно, по сравнению с подавлением человека природой, которое характеризует отношение между человеком и природой в первобытно-общинном строе греческий гуманизм означал (конечно, лишь с VII века до нашей эры) полный переворот в этом отношении. Гегель отметил также то важное обстоятельство, что в искус-

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 30.

стве это явление не свелось лишь к абстрактному отражению торжества «субъективности»: «в боге классического искусства сохраняется сила природы, но как сила природы не в смысле всеобщей всеобъемлющей природы, а как определенная и потому ограниченная деятельность солнца, моря и т. д., и вообще как частная сила природы, выступающая как духовная индивидуальность...»[1] Это было явно в пользу искусства.

Гегель подробно прослеживает процесс перехода от старых (природных) богов к новым (общественным) богам, диалектически показывая, как сохранялись все же элементы старого в новом творчестве. Для него, однако, элементы «старого» — это уже не пережитки тотемических богов, а боги, по сути уже *олицетворяющие* природу (титаны, Уран, Кронос и другие). Он искусно использует образ Прометея, несущего людям в дар технику, того, кто «научил их лишь той хитрости, с помощью которой они покоряют предметы природы и пользуются ими для удовлетворения человеческих нужд»[2].

Но, по Гегелю, Прометей является еще старым богом, титаном. Лишь такие боги, как Церес и Афина, по его мнению, являются новыми богами, так как они олицетворяют общественные законы, государство и право. Это высказывание свидетельствует о неправильной концепции, заключающейся в том, что право и общественное устройство как таковые берут свое начало лишь с появлением классов, тезис, от которого не освободились многие современные буржуазные социологи и этнографы, оспаривающие наличие права и морали в первобытном обществе.

Гегель правильно оценил решающую роль народа в создании персонажей греческой мифологии. В отличие от некоторых буржуазных идеологов, считающих, что Гомер, Гесиод и Фидий являются единственными творцами мифологических персона-

---

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 31.
[2] Там же, стр. 37.

жей, Гегель ясно писал: «гомеровские боги не стали... чисто субъективным вымыслом... а имеют свои корни в духе и вере греческого народа» [1].

Греческий скульптор или поэт пользовались, однако, полной свободой и могли дать волю фантазии и проявлять смелость в конкретном изображении, в образном *воплощении* религиозных представлений. В свою очередь искусство оказало бесспорное влияние на религию. Произведения греческих художников представляют собой великолепное *творчество,* однако при этом они используют традиционную тематику. Гегель доказывает это, подчеркивая то обстоятельство, что благодаря творчеству поэтов божества превратились в *характеры;* из смутных представлений они превратились в яркие индивидуальности. Гегель тонко подмечает, что эти характеры находятся где-то между всеобщностью и частностью, что бог остается «всеобщей индивидальностью» («Eine allgemeine Individualität») и именно это сообщает творению классического искусства «бесконечную уверенность и спокойствие, беспечальное блаженство и ничем не стесненную свободу» [2]. Безмятежное божество является одновременно духовным и облеченным в плоть; образ греческого бога прояснился, он освободился от всяких случайностей, от всяких частностей; именно это равновесие и составляет, по мнению Гегеля, превосходство с эстетической точки зрения над возвышенным символического искусства, как и над излишним одухотворением, присущим романтическому (христианскому) искусству. Дух представляется полностью растворенным в своем земном изображении и при этом не теряет самого себя. Даже и тогда, когда Зевс спускается на землю и поддается очарованию ее обитателей, он остается нетронутым, остается выше всего земного, божественным, подобно тому как частное изображение богинь путем придания им различных причесок вовсе не затраги-

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 51.
[2] Там же, стр. 55.

вает их идеальности. Если бы греческие художники — поэты, скульпторы, живописцы — не изображали бы богов в движении, в различных конфликтах и т. п., не спускали бы столь часто богов в среду людей, то они не обрели бы индивидуальности. Их заслуга состоит именно в том, что они помещали богов, эти идеальные существа, в самых реальных ситуациях, обстоятельствах, конфликтах, взятых из жизни. Местный, исторический, конкретный характер отдельных божеств не затронул их идеального характера и не повредил искусству: «Здесь... бьет ключом фантазия поэта как неиссякаемый источник тех особых рассказов, черт характера и деяний, которые сообщаются о богах»[1].

Гегель высказывает также глубокую мысль о том, что классический идеал прекрасного исключает отражение зла, ужасного и т. п., добавим, и уродливого. Действительно, это тематическое ограничение античного художника (за исключением эллинистического реализма) восполняет представление об идеальном как об одной из основных черт греческого античного искусства. Однако Гегель не задавал себе важнейшего вопроса о *социальной обусловленности идеального,* не спрашивал себя, как и почему смог установиться канон идеальности, не увидел он и того, когда и по каким причинам произошло разложение этого канона и его замена греческим реализмом. Он не увидел, что этот канон божественной красоты, равновесия и отрешенности существовал лишь столько, сколько существовали и классические города, и что божественный мир распался вследствие разложения политической власти рабовладельческой демократии. Когда Гегель задает себе вопрос: «Как произошло разложение классической формы искусства?» — он не находит другого ответа, кроме идеалистического объяснения: «Зародыш своей гибели классические боги несут внутри самих себя»[2]. Находясь под властью тезиса превосходства субъективности, индивидуа-

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 69.
[2] Там же, стр. 73.

лизма, внутреннего духовного сознания, Гегель считает, что индивидуальность была ограниченно выражена лишь в человеческом теле греческой античной статуи, что ей не хватало «духовного субъекта», или сознания духовности.

Гегель затронул важный для эстетики и истории литературы и искусства вопрос о том, как проблематика человека возвышает современное искусство над античным, как развитие и усложнение общественной жизни привело к обогащению многомерности человека и искусства. Однако он ограничил эту поистине плодотворную перспективу, пристрастно и настойчиво доказывая превосходство религиозного искусства. Последнее он считал главным, основным носителем духовного сознания. Он утверждал, что драма Иисуса явилась предпосылкой для создания искусства, более *высокого «по своему содержанию»,* чем греческое изобразительное искусство! Подобное утверждение показывает с достаточной ясностью, как диалектический тезис о содержании и форме подавляется спиритуалистическим тезисом!

Еще в «Феноменологии», а затем в «Истории философии» Гегель отметил значение субъективизма в эпоху упадка греческих городов. В «Эстетике» он высказывает мнение, что сатира, и в первую очередь комедия Аристофана, явилась прямым выражением восстания индивидуального разума против традиционных порядков, против действительности, против общественной жизни, из которой вышел и которой был недоволен индивидуум.

У римлян, которым Гегель справедливо отказывает в литературной и художественной самобытности, легкая сатира достигла своего расцвета в поэзии Горация, а глубокое недовольство разложением нравов окрасило в темные цвета философию и историю. Гегель считает, что сатира находит свое объяснение как «переходная форма классического идеала»[1]. Если отказаться от этого ограничения

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 84.

пределами определенной исторической эпохи, нельзя не расценить мнение Гегеля как выразительное и плодотворное для эстетики комического. Действительно, сатира, критика были особенно широко распространены в периоды перехода от одного строя к другому, причем класс, готовящийся занять место класса, находящегося в упадке, среди прочего оружия использовал и оружие сатиры. Но Гегель, не заметивший развертывающейся борьбы как против феодального, так и против капиталистического строя, утверждал, что «ныне сатира уже не достигает своей цели». Это было несостоятельное утверждение, блестяще опровергнутое через десять лет после смерти Гегеля сатирическими работами Маркса, Энгельса. При этом эта сатира была направлена именно против буржуазии!

По Гегелю, романтическое искусство представляет собой последний этап искусства, этап, в котором дух «приближается к своему интимному слиянию с собой», «наслаждается своей бесконечностью и свободой». Как ни ценил Гегель соответствие между содержанием и формой в классическом искусстве, все же теперь он ставит ему в упрек, что оно ограничилось изображением внешнего и не сумело стать выражением абсолютного, абсолютного духа. Античной статуе не хватает глаз как выражения духа, что якобы символизирует ограниченность классического искусства по сравнению с динамичностью, взволнованностью и напряжением духа в романтическом искусстве. В качестве источника тематики на первом плане стоят муки Христа, Марии и учеников Христа. Таким образом, Гегель подчиняет мистицизму даже и буржуазную индивидуальность. Ибо, по Гегелю, человек становится художественным сюжетом не сам по себе, не благодаря своему собственному значению, а лишь постольку, поскольку в Христе как в *человеке* воплотилось божество. Не человек в борьбе с природой, в своих героических, земных делах и творчестве, а аскет, провозглашающий суету жизни, становится теперь сюжетом искусства.

Правда, отмечает Гегель, благодаря религиозной тематике в искусство проникли отрешение, страдание и смерть. Но Гегель расценивает их не объективно, как простые сюжеты, обусловленные религиозной моралью и обретшие эстетическое значение не сами по себе, а в той мере, в какой фламандские, итальянские, немецкие художники превратили их в простой предлог для реалистического изображения физических и моральных страданий, индивидуальности, многообразия движения, пейзажа и т. д. Нет, он превозносит религиозную тематику как таковую за то, что она иллюстрирует его спиритуалистический тезис: «Освобождение духа от его конечности и раздвоенности, равно как и духовное примирение субъекта с абсолютным»[1]. И поныне мы восхищаемся полотнами живописцев Возрождения на религиозные темы, готической или русской архитектурой в той мере, в какой так называемое «религиозное» искусство является, по сути, прославлением жизнерадостности и прекрасного.

Для Гегеля человек уже сам по себе представляет бесконечность духа. Он понимает, что в последовательно религиозном искусстве природа искажена, в ней нет больше ничего божественного: «...все содержание концентрируется на внутренней жизни духа...», артист же должен изображать лишь «героизм покорности», фатализм. С другой же стороны, Гегель утверждает, что при отказе от природы перед романтическим искусством открываются необъятные просторы внутренней жизни, якобы «объемлющей все человечество и его историю». Тут перед нами два явно ошибочных положения, навязанные системой: 1) роковая альтернатива, согласно которой искусство должно избрать либо отражение внутренней жизни, либо изображение природы; 2) тезис, согласно которому отражение человеческих интересов, страстей, проблем является «религиозным» либо «романтическим» искусством.

---

[1] См. Гегель, Соч., т. XIII.

С помощью этого тезиса Гегель подчиняет религиозному искусству все реалистическое искусство (например, драмы Шекспира или фламандскую живопись), будто в литературном анализе страстей или в портрете есть хоть что-нибудь религиозное.

Умышленно смешивая сферу эстетики со сферой этики («Царство чувств»), Гегель вводит в эстетику анализ любви, покаяния и посвящения, рыцарской чести и верности. Ему удается подметить некоторые знаменательные стороны этих категорий, однако он сам сознает, что его анализ имеет слишком мало отношения к художественным примерам. Отождествляя таким образом нравственные категории с эстетическими, Гегель вступает в противоречие со своим собственным тезисом относительно содержания и формы об идеале, как идее, воплощенной в чувственном материале. Ибо любовь или честь как таковые входят в эстетику лишь как литературные темы, как сюжеты для изобразительных искусств и т. д.

В ходе рассуждений по поводу романтического искусства Гегель развивает ряд ценных, глубоких идей, как, например, идею темы *портрета* в романтическом искусстве (по сути, в современном реалистическом искусстве, начиная с Возрождения). Искусствоведы признают, что интерес к отражению индивидуального как такового человеческого образа со всеми его характерными чертами, как выражение духовной жизни, действительно, возник еще в искусстве Возрождения. Другие высказывания Гегеля — относительно Шекспира, об эволюции темы любви начиная с древних и кончая современными художниками и т. п. — также свидетельствуют о его исторической интуиции и уверенном вкусе. Но одновременно эти высказывания свидетельствуют и о противоречиях в мышлении Гегеля: Гегель смешивает *два* искусства, *две* точки зрения в эстетике, *два* общества в одном-единственном понятии. Средневековое религиозное искусство и искусство буржуазии, находящейся на подъеме, объединяются в

одном и том же понятии «романтического искусства», ибо Гегель не увидел, что религиозный субъективизм и буржуазный индивидуализм противостоят друг другу как два антагонистических мировоззрения, отражающие позиции двух классов, двух различных укладов. Гегель не увидел чрезвычайно показательного процесса, развертывавшегося именно в эпоху Возрождения, а именно борьбы между старым и новым, между реалистическим искусством, влюбленным в природу, и аскетическими взглядами на искусство, несмотря на то, что в какой-то момент он понял, что для религиозной концепции, «...искусство, взятое чисто как искусство, становится в известной степени чем то излишним»[1]. Вся путаница, все противоречия гегелевской концепции о романтическом искусстве проистекают из идеалистической трактовки искусства как «чисто» духовной категории, оторванной от его связи с классовыми стремлениями, от его общественно-политической и этической обусловленности.

Во-вторых (либо одновременно), необходимо указать также, что двусмысленная, нерешительная позиция Гегеля, являющаяся выражением классового компромисса, допущенного немецкой буржуазией, и явилась той причиной, которая заставила его охватить в одной и той же форме искусства две разные, противоположные концепции о смысле искусства. Гегель сам *проявил* противоречивое отношение к романтическому искусству: он показал абстрактный, бесплодный, неудовлетворительный характер религиозного искусства в той мере, в какой он сам выражает просветительские и гуманистические стремления, но одновременно он признал его как «необходимый» этап в развитии искусства, как выражение «одухотворения». «Абстракция... (романтического искусства как религиозного искусства.— *К. И. Г.*) состояла... в том, что душа жертвенно отвернулась от мирского, природного и человеческого как такового даже в тех слу-

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 103.

чаях, когда оно было нравственно и благодаря этому правомерно; она ушла в себя, чтобы удовлетворять себя лишь в чистом небе духа»[1]. Он показывает также, что в средневековой чести, любви, верности по сути утверждается лишь субъективизм, тот самый субъективизм, который Гегель постоянно осуждал.

Возвратившись к историческому обзору периодов романтического искусства, Гегель приходит к тому периоду «субъективности», в котором фактически идет речь о литературе и искусстве буржуазии времен ее подъема (Петрарка, Ариост, Кальдерон, Шекспир, Дидро, Гёте). Гегель с большой проницательностью отмечает, что в таком искусстве поражает «жажда этого наличия и действительности, довольствование тем, что *есть,* довольство самим собою...»[2] Но, не будучи в состоянии раскрыть глубокие социальные причины, обусловившие реализм современного искусства, Гегель *выводит* реализм из внутренней диалектики романтического искусства; бесконечная субъективность этого искусства «должна» превратиться в близость к внешнему миру!

Враждебное отношение Гегеля к теории отражения мешает ему увидеть все историческое значение искусства Возрождения, то обстоятельство, что последнее явилось подлинным поворотом в истории искусства. Гегель отметил лишь явление разложения романтического искусства. «Самостоятельность характера» в искусстве, «самостоятельность характера» литературного героя, обладающего внушительной последовательностью в своих действиях, «авантюра» и юмор являются, по Гегелю, тремя важнейшими чертами романтического искусства, предваряющими ее конечную фазу разложения.

Гегель показывает «самостоятельность характера» на примере шекспировских героев, душевная сила которых проявляется во всех их действиях и

---

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 136.
[2] Там же.

поступках. Гегель признает: «Тут нет речи о религиозности, о поведении, вызываемом религиозным внутренним примирением человека, и о нравственности как таковой. Напротив, перед нами здесь самостоятельные, рассчитывающие только на самих себя индивидуумы, ставящие себе особые цели, которые являются исключительно их целями...»[1] и которые они осуществляют с непоколебимой последовательностью страсти. Такие цельные характеры носят свою судьбу в самих себе. Существуют и другие типы характеров, сосредоточивающиеся в себе, почти вовсе не проявляющие себя ни словом, ни делом, ограничивающиеся интенсивной внутренней жизнью. Гегель иллюстрирует этот духовный тип примером лирического героя народной песни и мастерского подражания Гёте последней.

Странное понятие об «авантюре» как бы подсказывает эту тематику литературы и изобразительных искусств, в которой отражается внешний мир. В связи с тем, что Гегель насильственно вводит в понятие о романтизме, субъективности современное буржуазное искусство, он вынужден считать «случайным» интерес к природе, к жизни, к конкретному. По убеждению спиритуалиста, внутреннему чувству безразличны конкретные жизненные обстоятельства и ситуации, так как основное внимание уделяется собственным переживаниям. Гегель говорит о «случайном» характере целей и конфликтов литературного героя средневековых поэм и романов и соответственно характеризует с помощью метких замечаний условный сюжет этих произведений (например, историю Грааля). Зато Гегель восхищается «Божественной комедией», так как в этом произведении внушительных размеров Данте сумел передать типичное изображение поисков смысла жизни. Вообще же Гегель считает, что в средневековой литературе мир, жизнь «случайны» и посему отражены неудачно. Если это замечание глубоко справедливо в том, что касается рыцарских рома-

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 140.

нов и поэзии, то оно нисколько не подходит к сатирическому реализму народной литературы и литературы зарождающегося сословия горожан или к реализму в резьбе по дереву Германии XV—XVI веков.

Конечно, с художественной точки зрения современный роман как законченное эпическое произведение возник позднее в творчестве Фильдинга, Гёте и особенно Бальзака. Авантюрный роман XVIII века еще содержит ряд довольно отрывочных, следовательно, «случайных» сцен, обладающих слишком хрупкой связью с общей канвой. Но Гегель не делал необходимого различия между произвольным, искусственным характером сюжета в религиозно-рыцарской литературе и растущим реализмом итальянской (Боккаччо), испанской (Сервантес), английской (Свифт, Фильдинг), французской (Скаррон, Дидро) литературы. Все эти примеры он свел к одному и тому же уровню «авантюры» и утверждал, что отражение жизни является в них «случайным». Он отмечает у Сервантеса сатиру на разлагающееся рыцарство, не видя, однако, что она является идеологическим отражением роста нового класса, заменявшего вассальные отношения и рыцарские добродетели монархическим централизмом и новыми добродетелями труда, познания, жизнерадостности.

Самые справедливые критические замечания Гегеля относятся к поистине субъективному, произвольному и искажающему характеру произведений современных ему романтиков. Лишь теперь добирается наконец Гегель к единственным примерам, оправдывающим название «романтического искусства»!

Для романтиков внешний мир действительно является лишь поводом для выражения и особенно для излияния субъективных состояний, «...ибо предметом поисков, предметом, приобретающим значимость, является только субъективное ее оформление в ней же самой, выражение и способ восприятия души, а не объективное в себе и для себя значимое

содержание»[1]. К сожалению, Гегель опять смешивает романтизм с реализмом: он отзывается положительно о Шекспире и Гёте, но упоминает их в одном ряду с Жан-Полем как представителей одного и того же «романтизма»; то же самое происходит и с голландской жанровой живописью и пьесами Дидро!

Как и в других разделах «Эстетики», Гегель дает весьма высокую оценку голландской живописи, однако за техническое мастерство, доведенное до виртуозности, за мастерское воспроизведение отливов бархата или кожицы плодов, то есть за «субъективную сторону» таланта, а не за отражение «прозаического существования». Все же восхищение мастерством голландских художников заставляет его воскликнуть: «Это — победа искусства над тем, что преходит... Это как бы объективная музыка, звучание в красках»[2].

Говоря о разложении романтического искусства, Гегель ставит весьма важный вопрос о перспективах искусства его эпохи. Великие, подлинные художники, напоминает Гегель, творят по глубокой внутренней потребности, стремясь отразить чаяния своих народов. При этом как содержание, так и форма вытекают из этой искренней, глубоко прочувствованной потребности; «если мы теперь, в наше время, желаем сделать предметом скульптурного произведения или картины греческого бога или же, как современные протестанты, избираем для этой цели Марию, то мы не можем отнестись серьезно к такому материалу»[3]. Однако искусство настоятельно требует, чтобы художник рассматривал предмет, содержание своего произведения как вопрос жизни: содержание должно быть «сокровеннейшей истиной его сознания...», а не каким-то механически и произвольно избранным «сюжетом».

---

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 155.
[2] Там же, стр. 160.
[3] Там же, стр. 164.

Подкрепляя эти справедливые мысли о необходимости *актуализирования* искусства, Гегель говорит о гуманистическом характере искусства в современной ему эпохе. Для этого искусства (Гегель, видимо, думал при этом о Гёте) темой являются «глубины и высоты человеческой души как таковой, общечеловеческое в его радостях и страданиях, в его стремлениях, деяниях и судьбах»[1]. Эта чрезвычайно широкая и разнообразная тематика независимо от того, взят сюжет из настоящего или прошлого, должна быть реализована сквозь призму настоящего, ибо «только настоящее свежо», только с перспективы злободневности обретает жизнь любая тема любых времен и мест.

Но эти справедливые положения остаются в воздухе; как представитель класса, не способного осуществить глубокое и полное преобразование жизни в Германии, Гегель был в состоянии выдвинуть лишь *принцип* участия искусства в отражении и создании нового, истории. Поэтому, как уже было отмечено, Гегель занимает колеблющуюся, нерешительную позицию по отношению к отражению жизни, которую он считает подчиненной духу.

«Система отдельных искусств»

Третья часть гегелевской эстетики посвящена «системе отдельных искусств»; эта тема состоит в анализе способа воплощения идеи, применяемого в различных искусствах. Различные формы искусства — символическое, классическое или романтическое — обязаны своим существованием этим частным видам искусства. Частные виды искусства обладают общим становлением, в них можно различить *стиль*.

В своей эстетике Гегель придавал мало значения вопросу о стиле, он не видел, насколько тесно связан стиль с основным отношением между со-

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 167.

держанием и формой. Он отмечает в сжатом описании три стиля: строгий, идеальный и приятный. Строгий и идеальный стили свидетельствуют о намерении художника быть объективным, отразить объективный мир, в то время как приятный стиль является выражением субъективного отношения артиста, стемящегося в первую очередь понравиться публике. Мимоходом и в общих чертах Гегель критикует тенденцию французского искусства к приятному, эффектному стилю, а немцев — за их замкнутость, за их безразличное отношение к публике.

Далее Гегель переходит к вопросу о классификации искусства; он отвергает принцип классификации по человеческим чувствам и по соответствующим им чувственным материалам и связывает классификацию искусства со способом выражения истины. Но эта интересная мысль о выявлении значения содержания искажена идеями, которые почерпнуты в системе и которыми руководствовался Гегель при периодизации искусства, он установил три этапа его развития: символического, классического и романтического. Классификация различных видов искусства и анализ их специфики подчинены, таким образом, принципам системы, известным нам из второй части гегелевской эстетики. На основании этих тезисов Гегель рассматривает архитектуру — как символическое, скульптуру — как классическое, а живопись, музыку и поэзию — как романтическое искусство.

С самого начала поражает предпочтение и пристрастие Гегеля к видам искусства, выражающим, по его мнению, субъективность и духовное сознание (живопись, музыка, поэзия) и вытекающая из этого недооценка архитектуры. По Гегелю, архитектура является лишь *начальной стадией* искусства, «поиски» соответствия между содержанием и формой.

На вопрос, представляет ли действительно архитектура начальную стадию искусства, Гегель дает ответ, вытекающий из его собственной идеалистической концепции эволюции искусства; архитектура находилась у истоков искусства потому,

что она предоставляет духу лишь *обитель*. Конечно, археология и этнография нисколько не подтверждают этот априорный тезис. Марксизм доказал, что искусство берет свои истоки в труде: самые древние художественные образы рождались из необходимости добыть дичь; орудия производства первобытного человека чаще всего покрыты художественными украшениями.

Гегель пренебрежительно относится к архитектуре, объясняя это тем, что здание или храм являются лишь «средствами» для достижения чуждой искусству цели, а именно для укрытия человека или бога: «Есть сначала, стало быть, потребность, и именно потребность, лежащая вне области искусства; целесообразное ее удовлетворение не касается изящного искусства и еще не вызывает к жизни художественных произведений» [1].

Этот тезис служит Гегелю для того, чтобы подкрепить предыдущий тезис об архитектуре как о виде символического искусства. В результате того что в здании храма помещена статуя божества и храм является таким образом лишь «окружением» духа, воплощенного в статуе, архитектура, как и вообще символическое искусство, является низшей ступенью в развитии и иерархии искусств. Все же, несмотря на то, что архитектура является по существу «символической», Гегель отмечает и в ней внутреннее развитие, разделяя ее на: 1) символическую или самостоятельную (восточную) архитектуру; 2) классическую (греческую) архитектуру, теряющую свой самостоятельный характер и «служащую» какой-то цели, и 3) романтическую (мавританскую, готическую) архитектуру. Наконец, Гегель допускает, что в архитектуре «нехарактерные» (классическая, романтическая) художественные формы имеют большее значение, чем в других видах искусства. Другими словами, в то время как скульптура является наиболее ярко выраженным классическим искусством, а музыка и живопись —

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 190—191.

романтическими искусствами, в архитектуре символическое начало не является столь преобладающим.

Назначение чистого символического искусства, поднятого на такую высоту народами Древнего Востока, по Гегелю, состояло лишь в выражении определенных религиозных представлений или общих идей. Гегель утверждает, что в вавилонской, индийской и египетской архитектуре мы имеем дело с «...бесформенными общими представлениями; это элементарные, весьма отрывочные, перепутанные абстракции из жизни природы, перемешанные с мыслями, принадлежащими области духовной действительности...»[1] Тут мы сталкиваемся с спиритуалистической недооценкой и в то же время с искажением фактов. Несомненно, Гегель понял и разобрался в религиозном смысле религиозной архитектуры Древнего Востока; в той мере, в какой его толкование относится к религиозной архитектуре, оно справедливо и остроумно. Но Гегель игнорирует внушительную гражданскую архитектуру, дворцы Вавилона, Индии, Ирана, назначение которых явно и ни в какой мере не состояло в том, чтобы «объединять народы» с помощью религии, как это утверждает Гегель относительно архитектуры Востока *вообще*. Дворец восточного деспота возводился порабощенными народами во славу и величие монарха. Это правда, что, как указывает Гегель, египетский сфинкс, пирамиды, колонны и лабиринты носят символический характер, что число колонн или стен имеет скрытое значение, доминирующее над соображениями эстетического порядка. Однако совершенно очевиден произвольный характер утверждения Гегеля о том, что в восточной архитектуре не существует еще духовных достижений по той причине, что в ней отсутствует изображение человека. Гегель ограничивает понятие художественного достижения достижением «духовного» порядка, наличие же последнего он признает лишь в греческой скульптуре. Несмотря на его восхищение

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 195.

перед колоссальным, разнообразным и фантастическим характером восточной архитектуры, он не признает за ней самобытного стиля, а считает ее «неограниченной» в противоположность «размеру» и «равновесию» в греческом искусстве. Его спиритуалистическая концепция приводит его к недооценке гражданской архитектуры, столь богатой и самобытной особенно в Индии, мешает ему увидеть творчество *монументального стиля,* одного из наиболее оригинальных творческих стилей Древнего Востока, а идеалистические взгляды делают его неспособным понять классовые корни возникновения этого стиля в условиях становления первых рабовладельческих государств. Довод, что ознакомление с искусством Древнего Востока лишь началось во времена Гегеля, несостоятелен. Ведь не незнание тех или иных явлений определило идеалистические взгляды Гегеля в области эстетики или философии природы. *Даже и в случае, если бы он располагал сведениями, которыми он не мог располагать в свое время, Гегель пришел бы к тем же выводам, защищая свои спиритуалистические, системные тезисы.* Знаменательно, что первые признаки пробуждения индивидуального духа Гегель находит в египетской могильной архитектуре, объясняя это тем, что забота об усопших означает уважение индивидуальности. Поэтому, как это ни парадоксально, Гегель ставит «служебную» архитектуру (dienende Baukunst) выше самостоятельной архитектуры.

По Гегелю, греческая архитектура показывает пример служения духу, индивидуальности, она служит какой-то цели вообще. Он видит конечную цель лишь в произведениях эллинских архитекторов, будто восточные дворцы и храмы были лишены всякой цели!

Подробно и компетентно Гегель описывает архитектурные формы греков, хитроумно и тонко объясняет назначение дорической, ионической и коринфской колонн и т. д. В частности, он уловил тонкую нить, связывающую греческие города,

жизнь греческого города и греческий храм. Гегель отмечает, что греческий храм не отличался чрезмерной высотой, а раздавался в ширину и глубину; между колоннами, окружающими храм, люди движутся свободно, колонны связывают храм с городом, их смысл не в том, чтобы настоятельно зазывать людей в храм. Сам греческий храм тоже не создает впечатления глубокой религиозности, а, наоборот, отражает жизнь агоры, веселое движение, беспечность, жизнерадостность. В этом же смысле Гегель с проницательностью отмечает, что римская архитектура подчеркивает стремление к украшению и облегчению личной жизни, иллюстрируя главным образом практический характер римской культуры строительством театров, арен, общественных бань, частных вилл и т. п.

Романтической архитектурой Гегель считает готическую. Первым современным ему деятелем культуры, отметившим значение и самобытность готической архитектуры, был Гёте. Рассматривая готический собор как выражение стремления к бесконечности, как диалектическое отрицание ограниченной конечной цели, как идеальное место для раздумий и одухотворения, Гегель приветствовал его как яркое подтверждение своих собственных спиритуалистических тезисов. С проницательностью он отмечает существенное различие средневекового собора по сравнению с греческим храмом: собор представляет собой замкнутое целое, его огромные стены полностью изолируют верующих от мирских треволнений, его витражи скупо пропускают свет, десятками башен и стрел собор устремляется в небо, его стены превращены в одухотворенное кружево. Собор намеренно строился огромных размеров, пишет Гегель, для того чтобы в нем поместилось население всего города; внутри собора нет перегородок, чтобы различные богослужения, от крещения и до отпевания, могли проводиться в церкви одновременно, подобно тому как религия, средневековая церковь стремилась сосредоточить в себе всю жизнь общества.

Яркая характеристика, которую Гегель дал религиозной архитектуре, помогла буржуазным идеологам XX века, как, например, Шпенглеру и другим, добиться известности, причем довольно простым путем: они самым бесстыдным образом приписывали себе мысли Гегеля.

Гегель оставил вне своего внимания огромную и ценнейшую часть средневекового искусства, а именно реалистическую скульптуру народного происхождения и барельефы, украшающие фасады соборов. Следует также отметить, что в сделанном Гегелем обзоре развития архитектуры обойдена и архитектура Возрождения. Ведь именно сопоставление современной архитектуры с эллинской могло бы предоставить возможность проверки спиритуалистического толкования «классического» стиля: ныне это сопоставление показывает, что «классический» стиль, который Гегель признает исключительно за греками, мог вновь появиться тогда, когда возник новый класс, в котором возродились стремления и вкусы, схожие со стремлениями и вкусами древнегреческой демократии. А это доказывает, что эстетика стилей повисает в воздухе, когда она не опирается на историко-материалистическую основу. Итак, хотя Гегелю и принадлежит заслуга основания диалектического истолкования отдельных явлений эстетики, отсутствие материалистической концепции о развитии искусства помешало ему дать научное объяснение развития стилей, исторических различий между стилями как выражение стремлений различных общественных формаций или классов.

Раздел «Эстетики», посвященный скульптуре, начинается с изложения и обоснования гегелевского спиритуалистического предубеждения относительно превосходства этого вида искусства над архитектурой. В то время как в архитектуре преобладает масса, вес и она представляет собой «неорганическую природу духа», скульптура вновь находит и поистине воплощает дух, который больше уж не просто-напросто укрыт в четырех стенах

храма, а обладает «для-себя-бытием». Однако Гегель признает, что статуя бога не независима от храма, следовательно, скульптура вовсе не отделяется полностью от архитектуры.

Спиритуалистическая концепция Гегеля о скульптуре ограниченна и противоречива: в его общей теории об эволюции искусств как выражении развития «духа» скульптура поистине выражает дух, чтобы отразить человеческую индивидуальность. Из этого первого тезиса должно было бы следовать, во-первых, что архитектура не имеет духовного значения (что отрицал сам Гегель), во-вторых, что духовное сознание выражается наиболее адекватно с помощью человеческого образа, изваянного скульптором; именно он, этот образ, говорит Гегель, и является воплощенным эстетическим идеалом, так как представляет собой полнейшее равновесие между внутренним и внешним, между духом и его чувственной оболочкой, между всеобщим и частным. Однако как спиритуалист и фидеист Гегель не довольствуется и этой формулировкой, и в конечном счете уже и скульптура перестает быть «духовным сознанием как таковым» — последнее должно проявиться адекватным образом лишь в философии, которая может передать действие, становление духа.

Итак, Гегель начинает с того, что подчеркивает подчиненное положение скульптуры по отношению к живописи и, особенно поэзии.

По Гегелю, скульптура обладает недостатком, заключающимся в том, что она, лишенная разнообразия красок, изображает дух абстрактно. Каждое искусство ограничено, рассуждает Гегель, и в этом смысле науки разделяют судьбу искусств. Изобразительные искусства не в состоянии передать «субъективность» — мир чувства, страсти, волнения и напряжения, духовного сознания в действии. Скульптор не в состоянии передать конфликты, духовное напряжение, отражающиеся путем изображения *глаз;* это выдающееся достижение — удел живописца, портретиста.

После этих вступительных оговорок и ограничений относительно назначения и возможностей скульптуры Гегель считает ее все же искусством, великолепно передающим «божественную безмятежность» духа и сам дух как индивидуальность. «Скульптура должна... изображать божественное как таковое в его бесконечном покое и возвышенности, вневременное, неподвижное, без наличия сугубо субъективной личности, без разлада в действиях или ситуациях»[1]. Она передает не то, что является временным, случайным и преходящим, а лишь то, что вечно и прочно, спокойную сущность богов и людей, но не духа как такового, а в его телесном изображении, тело как «естественное существо духа». Чтобы осуществить этот идеал, греческий скульптор устранял все частное, случайное, преходящее.

Гегель с проницательностью отметил специфическую идеальность эллинской скульптуры, тщательность, с которой сглаживались особенности лица и одеяния богов и богинь, для того чтобы они оставались существами идеальными, то есть возвышающимися над случайным, конкретным.

Опираясь на компетентный анализ Винкельмана, Гегель весьма подробно показал различные стороны художественного воплощения эстетического идеала, осуществленного греческими художниками: греческий профиль и вообще трактовка всех черт лица (глаз, ухо, лоб и т. д.) и частей тела в духе идеальности, а не простого украшательства.

Гегель с проницательностью указывает, зачем были все же необходимы подробности, для чего нужно было придавать богам индивидуальные черты: «красота идеала как раз в том и состоит, что она есть не чисто всеобщая норма, а по существу обладает индивидуальностью и потому также особенностью и характером»[2].

---

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 261.
[2] Там же, стр. 295.

В постоянно менявшейся, всегда новой индивидуальности богов, справедливо утверждал Гегель, проявляется свобода творчества греческих скульпторов. Работая над традиционной мифологической темой, греческий художник нисколько не был стеснен в своей работе, так как он не ограничивался воплощением в мраморе общего и тем самым банального образа, а обогащал его, делал его более конкретным и одухотворял его с помощью своей изобретательности, своего мастерства. Сравнив, между прочим, положение греческого художника с положением египетского художника, Гегель сумел показать, что свобода вдохновенного творчества последнего сковывалась условными государственными и религиозными канонами. Однако это замечание он делает мимоходом и именно то обстоятельство, что оно было единственным и поверхностным, показывает нам, как далек был Гегель от глубокого объяснения специфики греческой скульптуры. Он не сумел увидеть того мощного стимула, который породила в изобразительном искусстве греческая демократия; она положила конец унизительному положению художников-кустарей Древнего Востока, вынужденных ставить свое мастерство главным образом на службу раболепного прославления деспотов. Немалое значение имело и отсутствие в греческой рабовладельческой демократии духовенства — этого оплота деспотизма.

Не зная социальных корней художественного стиля, Гегель не смог разобраться в том, что «идеальность» богов и высокопоставленных лиц вызывалась не самораскрытием духа, а необходимостью придать аристократическому рангу бога и вождя государства должное выражение. Идеализирование как эстетический канон, не применяется к рядовому гражданину, доказательством этому служит реализм, с которым изображаются простые люди. Лишь в эллинистическую эпоху, в эпоху кризиса и социального уравнивания рушится стена между божественным и человеческим; те-

перь божество и греческий аристократ не находятся больше в центре внимания художника, искусство обращается к индивидуальному, частному, живописному, патетическому. Как возникновение идеальности — по сути идеализирования, — так и его исчезновение объясняются исторически, а именно развитием классовых отношений в Древней Греции. Гегель не подвергал историческому анализу греческое изобразительное искусство, не сопоставлял, как это было необходимо, классическое искусство с греческим. Это сопоставление подрывает тезисы гегелевской системы относительно метафизической «сущности» идеального характера греческой скульптуры.

В краткой главе, в которой Гегель намеревался разрешить решающий вопрос исторической эволюции скульптуры, несомненно, содержатся некоторые существенные замечания. Необходимо отметить, что Гегель понял, что неподвижность и малая выразительность египетских статуй вызвана вовсе не отсутствием технической сноровки художников, а должна рассматриваться как «...первоначальное воззрение на изображения богов и на их таинственно глубокий покой...»[1] Подобное ценное замечание, только развитое и основанное на концепции исторического материализма, может стать рабочим критерием для эстетиков и искусствоведов.

Скованный своими спиритуалистическими предрассудками, Гегель не был в состоянии оценить впечатляющий вопреки своим условностям реализм египетских произведений искусства, мастерство, с которым египетские художники изображали самые разнообразные и живые сцены повседневной жизни, верность изображения лиц простых людей или же, с другой стороны, одухотворенность изображений Эхнатона и его жены. Одних статуй и портретов этой семьи достаточно,

---

[1] Гегель, Соч., т. XIII, стр. 320.

чтобы опровергнуть гегелевскую теорию относительно «отсутствия одухотворенности» в египетском искусстве!

Гегель отметил, что христианская скульптура несет в себе художественное начало, так как стремится передать духовную жизнь, моральные добродетели, которые были неведомы греческим богам и знати. Он отметил лишь несколькими строками «портретную», по существу реалистическую, скульптуру, черпавшую свое вдохновение в народе и достигшую расцвета в средние века как отражение жизни народа и о которой можно было бы писать тома.

Согласно гегелевской схеме, в современной эпохе скульптура изжила себя, так как она связана с выражением «классического искусства», с синтезом всеобщего и единичного. Этим тезисом Гегель лишает себя всякой возможности охватить и соответственно оценить историю скульптуры в целом. Так, например, он игнорирует итальянскую и французскую скульптуру Возрождения, несмотря на то, что в историю живописи он включает итальянскую живопись.

Живопись, музыка и поэзия (по существу, почти вся литература) являются, по мнению Гегеля, «романтическим искусством», искусством, в котором «наконец» находит свое выражение дух, понимаемый как субъективность и внутренняя свобода. Конечно, Гегель вправе считать эти виды искусства способными к еще большей *выразительности* и обладающими более широкой тематикой. С этой точки зрения литература обладает возможностями широкого тематического развития, эстетического освещения гораздо более сложного идейного содержания, чем скульптура или архитектура. Как мы уже пытались показать выше, злободневный характер потребностей буржуазии, прогрессивной в то время, заставил Гегеля со всей убедительностью настаивать на необходимости наличия «идеала», то есть идейного содержания в искусстве, в противоположность формалистиче-

ской эстетике приятного. Гегелевская эстетика проникнута сознанием значения искусства, его идеологического назначения. И с этой точки зрения Гегель последователен, когда подчеркивает широчайшие возможности, которыми обладает литература в отношении тематики.

Гегелю не удается сохранить равновесие между идеологическим и эстетическим началами, он не в состоянии следовать своим собственным открытиям в области диалектики, не в состоянии отказаться от тезисов спиритуалистической системы относительно превосходства духа с точки зрения внутреннего одухотворения и фидеизма. «Романтические» виды искусства — живопись, музыку, литературу — он считает высшими не только потому, что они могут выражать идеи, но и по той простой причине, что для них характерна способность выражения религиозных чувств.

В гегелевском тезисе относительно прирожденного и неоспоримого превосходства романтических видов искусства положительному намерению оценить специфику отдельных видов искусства противостоит его неспособность отразить новое в искусстве современной ему эпохи, предугадать роль современного романа (Бальзак), новой поэзии (Пушкин, Гейне). Так, например, он ставит живопись выше скульптуры потому, что «в ней впервые преломляется принцип конечной и бесконечной субъективности, принцип нашего личного существования и жизни и мы видим в ее произведениях то, что действует и деятельно в них самих» [1]. Но как применяет Гегель этот тезис при анализе истории живописи?

Гегель не только не видит связи между усложнением духовной жизни и развитием общества, больше того, он придает субъективности два исторически противоречивых смысла: он охватывает этим единым термином как религиозную, так и современную буржуазную живопись. В то время

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 14.

как для религиозной тематики, для показа чувств и состояний веры, набожности, экстаза и т. п. термин «субъективность» вполне подходит, так как религиозные представления и вызываемые ими душевные состояния являются полностью субъективными, иллюзорными и фантастическими, совершенно очевидно, что нет ничего субъективного в фламандской, итальянской, голландской живописи или живописи других стран, возникшей и развивавшейся одновременно с подъемом буржуазии во Фландрии, Италии, Голландии и других странах. Гегель проницательно отметил видную роль, которую приобретает портрет в современной живописи как выражение интереса к человеку. (Отметим, между прочим, что Гегель игнорировал роль портретистики у греков в эллинистическую эпоху и у римлян в эпоху империи.) Но портрет выражает буржуазный *индивидуализм,* а не религиозный *субъективизм:* это две противостоящие друг другу тематики, выражающие два различных нравственных подхода, два разных общества. Все же, как уже указывалось, Гегель вносит фидеизм в свою теорию о романтическом искусстве. Так, например, он утверждает, что причиной расцвета живописи была «внутренняя одухотворенность чувства, блаженство и муки чувства», вызванные религиозными переживаниями. И в качестве примера он приводит тему богоматери, которая предоставила итальянским мастерам возможность отразить целую гамму разнообразнейших чувств. Но если религия явилась причиной расцвета живописи, то почему же этот процесс не происходил одновременно с возникновением христианства? Почему должны были пройти 14 веков до появления Джотто и Симабю?

История христианского искусства показывает, что это искусство отразило общественное развитие: вначале это было скромное искусство катакомб, затем, с возведением христианства в степень государственной религии (Византия, Равенна), оно превратилось в монументальную декора-

тивную живопись и овладело всеми средствами выражения «субъективности» лишь в пределах и на основе новой буржуазной культуры Возрождения в Италии, Фландрии, Франции и других странах. Сам образ Марии не мог вызвать расширения тематики, выразительности, потому что в византийском искусстве она изображалась в виде надменной императрицы, а Иисус — в виде холодного и надменного владыки. Растущая власть церкви определила начиная с V века появление иератического стиля мозаики, роскошь, величие и отсутствие сентиментальности в изображении Иисуса и Марии [1].

Гегель исказил историю живописи, когда утверждал, что тематическое богатство современной живописи, любовь к изображению самых разнообразных аспектов природы, человеческого тела и лица и т. п. были порождены религией. Более того, он утверждал: «...если теперь спросить, что может составить в этом содержании идеальную сторону в собственном смысле, то это *примирение* субъективного чувства с богом...» [2] Изображение христианской «любви» представляется теперь Гегелю выше воплощения божественной безмятежности греческих богов. «Только романтическая религиозная любовь носит печать блаженства и свободы» (!) [3]; поэтому «идеальным центром» в живописи является изображение «святого семейства», в частности Марии с ребенком Иисусом. Таким образом, Гегель считает верхом духовной сосредоточенности в искусстве обращение к религиозным сюжетам, что поощрялось реакцией в Германии (течение назарейцев) [4].

В той мере, в какой Гегель, как буржуазный идеолог, ценил реалистическое искусство, он на-

---

[1] См. R. Muther, Geschichte der Malerei, I, 1912, Кар. 1.
[2] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 31.
[3] Там же, стр. 32.
[4] См. главу об изобразительном искусстве в 1 томе настоящей работы.

писал достойные внимания страницы, посвященные изображению вдохновенной природы пейзажа и вообще разнообразным аспектам чувственной действительности. «Человек неизменно живет в непосредственном наличном; то что он делает в каждое отдельное мгновение есть нечто специальное, и верное правило будет заключаться в том, чтобы бозоговорочно выполнить и всей душой участвовать в каждом деле, хотя бы это было чем-нибудь совершенно незначительным»[1]. Эта гармония между человеком и действительностью, эта жизнерадостность и наслаждение жизнью не имеет ничего общего с аскетическим христианским отношением к миру. Тем не менее Гегель истолковывает и ее как внутреннее «одухотворение». Вопреки этому ошибочному толкованию Гегель мастерски выявил достоинство и самобытность реалистической живописи, умеющей улавливать и запечатлевать на полотне самые беглые впечатления и самые незаметные нюансы жизни, умеющей превращать на первый взгляд незначительную сцену или предмет в произведение искусства. Гегель с проницательностью уловил эту диалектику изобразительного творчества, показывающего действительность в ее сущности при помощи мастерства рисунка, красок, света и тени. Со знанием дела он говорит о технических средствах живописи, о перспективе, рисунке и красках, о том, как ими пользовались классики живописи.

Конечно, можно оспаривать мнение Гегеля о том, что по сравнению со скульптурой живопись является более одухотворенной по той простой причине, что она пользуется красками. Ведь скульптуры Родена более одухотворены, чем ню Родена! Соскальзывая к чисто технической оценке, связанной с классической теорией специфики и пределов искусств, Гегель забывает свой собственный тезис о примате идеи или содержания,

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 46.

забывает, что степень одухотворенности произведения искусства вытекает не из *материала,* из которого оно сделано, а из его внутреннего значения. Столь же несостоятельно его мнение о том, что в силу своей *специфики* живопись «требует» преодоления статического, требует индивидуализации, обособления, динамизма и драматизма. Известно, что греческая скульптура и скульптура барокко гораздо более динамичны, чем проникнутая покоем живопись такого пейзажиста, как, например, Шишкин, не будучи при этом «выше» последней.

В другом порядке идей следует отметить, что Гегель предчувствовал «магию» красок, возможность того, что художник настолько упьется этой магией, что «...перестает быть интересным содержание изображения и тем самым живопись... начинает приближаться к музыке»[1]. Это то, что произошло в дальнейшем с импрессионистами. Ярки также рассуждения Гегеля, в которых он сопоставляет живопись со скульптурой, живопись с поэзией. Гегель требует, чтобы картина изображала всегда какую-то сцену, действие; художник должен передать все разнообразие и многообразие предметов или сторон предмета. Он считает, что в отличие от древнего скульптора, стремившегося передать божественную идеальность, современный живописец имеет право изображать частное или характерное и даже уродливое. В данном случае чувствуется влияние романтической эстетики и можно лишь удивляться тому, что Гегель так мало теоретизировал и обсуждал многообразный опыт, которым обогатило эстетику художественное творчество романтиков. Знаменательно для пределов чувствительности и эстетического горизонта Гегеля то обстоятельство, что в его объемистом труде почти не приводятся примеры романтического искусства. Вершиной современного искусства Гегель считает портрет. Историческое

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 63.

полотно упоминается одной строчкой, без приведения каких-либо примеров, без всякого анализа.

Исторический обзор развития живописи не приносит ничего заслуживающего внимания. Гегель не замечает, что в живописи Возрождения религиозная тематика превратилась в простой предлог для воспевания красоты человеческого тела, выразительности душевных состояний и т. д. Наоборот, он утверждает, что в живописи Возрождения произошел идеальный синтез между религиозным содержанием — внутренним одухотворением и формой — прекрасными формами человеческого тела. В свете необходимости примирить религию и познание Гегель находит синтез там, где налицо вопиющее противоречие. Гегель считает, что тяга итальянских мастеров к естественной красоте полностью «соответствовала» «религиозному сосредоточению» и чувству набожности. В этом историческом заключении Гегель ставит на одну доску голландскую и немецкую живопись, не учитывая общественно-исторических особенностей, определявших тематические и стилистические различия и особенности этих двух национальных школ.

Согласно Гегелю, музыка является еще одним выражением «свободы» духа, так как она пользуется «неовеществленным» материалом звуков и не нуждается в пространственном развертывании. Тем самым музыка это «полное сосредоточение в субъективности...» [1], в субъективности по своему содержанию и форме. Уже из этого определения следует, что Гегель рассматривает музыку как одно из наиболее ярких доказательств своих спиритуалистических тезисов, ибо, по его мнению, музыка «...и в своей объективности сама остается субъективной» [2]. Звуки, утверждает Гегель, не могут воспроизводить или отражать реальный мир. «Таким образом, для музыкального

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 95.
[2] Там же.

выражения годится только совершенно лишенная объективности внутренняя сфера, абстрактная субъективность как таковая»[1]. Можно было бы подумать, и последующее развитие этого тезиса в какой-то мере оправдывает это, что Гегель упорно стремится по-прежнему дифференцировать искусства, их пределы и специфику в соответствии с чувственным материалом, которым они пользуются. С этой точки зрения не возникало бы никаких возражений, так как дополнительный анализ специфики музыки, музыкального образа по сравнению с образами в изобразительных искусствах и литературе можно было бы только приветствовать. Но дело обстоит иначе. Одновременно с глубоким анализом музыкального образа Гегель поддерживает свой спиритуалистический тезис превосходства духа над природой, провозглашает и тут идеал духовного сознания.

Субъективность, которая якобы проявляется без всяких помех в музыке, не является термином, отражающим какой-либо факт или определение того, что музыка затрагивает самые затаенные струны чувственности. Не высказывая этого, Гегель все же использует музыку в качестве довода против теории отражения. Радуясь тому, что он наткнулся на искусство, которое, по его мнению, равнодушно к объективному миру, по сути Гегель в результате этого «открытия» разбивает свой собственный тезис о первостепенном значении идеи в искусстве. Какая высокая идея, какая грань серьезности жизни может обнаружиться в искусстве, ядром которого является «...наше совершенно пустое *я*, самость без дальнейшего содержания»[2]. «Таким образом главная задача музыки,— пишет Гегель,— будет заключаться в том, чтобы дать отзвучать не самой предметности, а наоборот — тому способу, каким внутренняя суть,

---

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 97.
[2] Там же.

соответственно своей субъективности и идеальной душе отдается своим движениям»[1].

Совершенно очевидно, что Гегель, подстегиваемый своей системой, произвольно отождествил «субъективную» *форму* музыки с ее объективным *содержанием*. Но у Гегеля это вовсе не оговорка, так как он весьма ясно повторяет свою мысль: «Эта беспредметная (gegenstandlose) проникновенность в отношении как *содержания* (курсив мой. — *К. И. Г.*), так и способа выражения составляет формальную сторону музыки»[2].

Известно, что в этических и гносеологических вопросах Гегель очень хорошо умеет различать субъективность и объективность, подвергать глубокому анализу диалектику субъективного и объективного, показывать этическую и гносеологическую бессмыслицу субъективизма. Но в эстетике музыки он уходит от этой диалектики, извращает ее ради системы. Ибо основной вопрос для него — какой духовный смысл, какое значение имеет содержание музыкального произведения? Является ли музыка выражением анархических, эготистических чувств, является ли она музыкой субъективизма, соллипсизма, как к этому стремились романтики-реакционеры, против которых выступал сам Гегель, или же «субъективность» звука является лишь формой проявления, «сферой», в которой воспринимается и подвергается переработке музыкальный образ, подобно тому как ощущение является субъективной формой, обладающей объективным содержанием?

Гегель и не приблизился к правильному ответу на этот вопрос, ему помешало стремление «доказать» субъективистско-спиритуалистический характер музыки. Поэтому глашатай ценнейшего, основополагающего тезиса о необходимости идей, идейного содержания в искусстве даже и не задался вопросом, может ли композитор *создать*

---

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 97.
[2] Там же.

симфонию или ораторию как выражение каких-то идей и чувств, не поставил перед собой центральный вопрос музыкальной эстетики: *как* воплощается идея в музыке, какова специфика музыкального образа.

Поразительно, но факт: Гегель и не затрагивает роли идей и той меры, в какой они могут быть отражены в музыкальном творчестве. Больше того, он доходит до того, что поддерживает тезис Беркли в приложении к эстетике: «...музыка способна скорее выразить лишь элемент чувства...» [1]

Совершенно очевидно, что эта сенсуалистически-субъективистская концепция нисколько не соответствует действительности, опровергается всей историей музыки, практикой музыкантов, взглядами великих музыкантов на свое искусство. Еще Платон знал, что музыка не дает отдельных ощущений, а порождает состояния и чувства и через их посредство влияет на этос, затрагивая таким образом наиболее глубокую и важную сферу общественной жизни. Музыка может быть серьезной или легкой, энергичной или расслабляющей, может побудить человека к свершению героических подвигов или толкнуть его к мистицизму. История музыки показывает нам, что в общих чертах музыка ни в малейшей мере не была областью, подчиненной субъективности и произволу, а разделяла судьбу всех остальных видов искусства, отражая общественное бытие и воздействуя по-своему, но активно на людей. То обстоятельство, что звук «более свободен», что он не связан с каким-либо четко очерченным представлением, подобно линии и слову, не преуменьшает силы воздействия музыки, не мешает ей включиться в общую идеологию и выполнять ее социальную, объективную функцию.

Развивая свои тезисы, Гегель заявляет, что без содержания музыка остается пустой, лишенной всякого значения, что она должна обрести духов-

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 99.

ное содержание, чтобы возвыситься до уровня настоящего искусства [1]. Однако это «содержание», по мнению Гегеля, опять-таки оказывается не чем иным, как «внутренним чувством» или «das abstrakte Sichselbst-vernehmen» [2]. Гегель отмечает, что в музыкальном эстетическом восприятии можно было бы четко обозначить, где кончается субъективное и где начинается объективное, и это по той причине, что все объективное и пространственное превращается благодаря музыкальному образу в преходящее и внутреннее. Но внутреннее вовсе не означает субъективное! То, что мы «внутренне» чувствуем ритм, мелодию, то, что мы «внутренне» наслаждаемся содержанием симфонии или квартета, вовсе не является доказательством неспособности музыки отражать действительность, а именно объективные состояния, чувства, отношения, которых у нас не было до прослушивания музыкального произведения.

В своем анализе Гегель ограничивается примерами из классической музыки Баха, Генделя, Гайдна, Моцарта. Из числа своих современников Гегель, хотя и посетил Вену лишь к концу своей жизни, с восторгом говорит о Россини, но игнорирует при этом Бетховена! Ни в «Эстетике», ни в его переписке не упоминается имя гениального композитора, наиболее широко и глубоко отразившего величайшие исторические преобразования, сознательно стремившегося внести в музыку новое, идеологическое содержание — героическое, революционное, народное, и в то же время открывшего лирике и чувственности широчайшие перспективы [3].

Гегель отметил то обстоятельство, что для музыкальной речи характерны свои противоречия и конфликты, что сам язык музыки, а именно мелодия, гармония, весьма выразительно пользуется

---

[1] См. Гегель, Соч., т. XIV, стр. 105.
[2] Абстрактное самоощущение. — *Ред.*
[3] См. главу «Музыка» в 1 томе настоящей работы.

противоречием. Однако все эти замечания делаются мимоходом. Философ, столь уверенно оперировавший диалектикой, проглядел огромные преобразования, которые внес Бетховен в музыкальный стиль, сознательно используя контраст, противоречие в развитии музыкальных идей. В то время как Бетховен отказался чествовать Наполеона, как только последний стал представителем буржуазного государства, Гегель ставил абсолютистскую монархию выше французской революции. В эстетике, как уже явствовало выше, Гегеля все чаще ограничивает горизонт искусства старого строя. В области музыки это сказывается наиболее отчетливо. И Гегель не довольствуется упоминанием музыки в целях иллюстрации эстетики приятного, больше того, он приводит религиозную музыку в качестве примера музыки с «наиболее глубоким» содержанием. Апологет религии открывает наконец в религиозной музыке объективность, в ней не «...выражается *субъективное* чувство умиления, сострадания или особой человеческой боли по поводу данного обстоятельства (речь идет о распятии Иисуса. — *К. И. Г.*), но выдвигается как бы самое содержание...» [1]

Гегель различает два вида музыки: сопровождающую какой-либо текст и самостоятельную музыку. Относительно ораторий, опер и т. п. Гегель признает, что «здесь безусловно уместна верность природе» [2], но, разумеется, и в данном случае нет и речи об отказе от субъективистской точки зрения, так как тут же он напоминает, что «...музыка есть дух, душа, непосредственно существующая, звучащая для себя самой и чувствующая себя удовлетворенной в этом восприятии себя» [3].

Несмотря на то что Гегель правильно оценивает значение высокохудожественного текста,

---

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 135.
[2] Там же, стр. 138.
[3] Там же, стр. 139.

способного вдохновить композитора, однако примеры подобных текстов он отыскивает в Библии и даже в жалком либретто «Волшебной флейты». Гегель считает, что в тематике церковной музыки он нашел пример эпического содержания и что объективность последнего вытекает из общности чувств верующих; однако инструментальная музыка является, по его мнению, той сферой, в которой свободно движется субъективное воображение. Единственный справедливый аспект гегелевского тезиса может быть обнаружен лишь в толковании романтического лиризма, но лишь в пределах тщательного критического анализа, с учетом совершенно необходимого различения «субъективного» и «внутреннего».

Согласно Гегелю, литература является третьим и последним романтическим искусством. Гегель считает литературу романтическим искусством по той причине, что материал поэзии — слово, якобы является еще более дематериализованным или спиритуализированным, чем цвет или музыкальный звук.

Согласно эстетическим взглядам Гегеля, поэзия — это высшее искусство. В обосновании этого превосходства переплетаются диалектические и системные тезисы.

Оценка литературы обоснована тем, что она обладает самой широкой тематикой. Сравнивая поэзию с архитектурой или скульптурой, Гегель подчеркивает бесконечно широкие тематические возможности, которыми располагает писатель по сравнению с архитектором или скульптором. В этом смысле литература выступает как подлинная иллюстрация идеи во всем бесконечном богатстве ее конкретных определений. По сути, если мы заменим «идею» «действительностью» или «жизнью», нельзя было бы не согласиться с этим тезисом о *тематическом* превосходстве литературы. В то же время Гегель подчеркивает, что поэзия отражает мысли людей определенной эпохи и что она наиболее глубоко проникнута определенным мировоззрением, пото-

му что поэзия является искусством слова, неразрывно связанным с понятием. Одновременно поэзия носит национальный характер, идеи облачаются в отличные друг от друга одежды национальных языков.

Однако поэзия становится в то же время для Гегеля новым доводом и примером, свидетельствующим в пользу спиритуалистических тезисов: она выше других искусств также и по той причине, что использует наиболее дематериализованный, наиболее спиритуализированный материал. Гегель имеет идеалистический взгляд на язык, подобно тому как он поддерживает субъективистскую теорию о звуке и музыкальном ощущении. Согласно его спиритуалистической концепции, язык представляет собой нематериальное явление, слово же, благодаря тому, что его можно не только произнести, но и прочесть, является лишь простым «знаком». На этом идеалистическом тезисе покоится спиритуалистическое утверждение о том, что поэзия превосходит по спиритуальности все остальные виды искусства.

В то время как для всех остальных видов искусства Гегель установил определенные эпохи их расцвета: для скульптуры — древние века, для живописи и музыки — современную эпоху, литература для него является всеобщим искусством, вечным и постоянным, в одинаковой мере показательным для всех веков и мест. Таким образом, он ставит литературу в особое положение. Однако история искусства показывает, что изобразительные искусства, и в первую очередь кустарные ремесла, разделяли в течение веков с литературой это преимущество. Нет эпохи или места, в которых люди переставали когда-либо заниматься прикладными искусствами. Гегель подчеркивает, что литература отражает в самой высокой степени богатство ситуаций, человеческих деяний и мыслей, и именно это и заставляет его *частично* уделять литературе столь большое место. Однако столь же веским доводом, как и вышеприведен-

ный критерий, отражавший интерес современной буржуазии к действию, конкретному, действенности, является и провозглашение спиритуалистического тезиса о том, что поэзия является областью фантазии, что с ее помощью «...объективность заменяет свою прежнюю внешнюю реальность внутренней и становится существующей лишь в самом сознании... Дух становится предметом на своей собственной почве...»[1] В конечном итоге поэзию чествуют как высшее искусство под предлогом, что она якобы воплощает возвращение духа к самому себе. В заключении, в определении и оценке поэзии мы вновь встречаем противоречие между прогрессивными тенденциями — взглядом на литературу как на отражение современной жизни (через посредство «идеи») — и негативистской, примиренческой тенденцией поэзии, означающей уход в себя. Это противоречие вновь и вновь проявляется в различных спекуляциях и рассуждениях относительно специфики поэзии, поэтических жанров и т. д. В той мере, в какой Гегель отражал передовые, антифеодальные тенденции, он ставил человека и его интересы в центре поэзии, подчеркивал значение литературы, как «...учительницы человеческого рода».

Гегель добавляет еще и тот аргумент, согласно которому поэзия выражает дух в еще более глубокой и широкой степени, еще более достоверно благодаря тому, что поэзия производит на нас эстетическое воздействие с помощью представлений и интуиции, то есть путями, проникающими наиболее глубоко во внутреннюю жизнь. Как и относительно тематики живописи, Гегель признает, что «поэзия в состоянии объединить в интимной форме не только субъективную проникновенность, но и своеобразие и частности внешнего бытия...»[2],

---

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 162.
[2] Там же, стр. 159.

что поэзия может и должна широко и богато отражать действительность. Поэт может также отразить действие во всей его последовательности, в его временно́м противоречии, что является запретным плодом для изобразительного искусства. Вообще поэзия располагает гораздо большим выбором тем и широчайшими возможностями, поэтическая фантазия намного превосходит возможности выражения, которыми располагают изобразительное искусство и музыка. Поэзия может выразить почти все, что относится к духу, с помощью дидактической поэзии она охватывает рациональные темы и входит в соприкосновение с историей и философией. «Любое содержание, все духовные и естественные вещи, события, любая история, деятельность, поступки, внутренние и внешние состояния могут служить для поэзии предметом обработки»[1]. Гегель считает поэзию «всеобщим искусством», потому что она опирается на фантазию, «эту общую основу всех искусств и художественных форм». Однако Гегель не разъясняет проблемы соотношения между содержанием и фантазией, между отражением действительности и только фантазии.

Попытка выделить специфику литературы по сравнению с остальными видами искусства имеет несомненный положительный характер, так как Гегель отказывается в ней от узкого, формального критерия художественного материала и судит о поэзии с точки зрения содержания. Положительным также является тезис о том, что именно потому, что литература использует обыденные слова, она должна уделить им особое внимание, особенно ценить их, создавать «поэтическое выражение», резко отличающееся от «прозаического выражения». Но среди этих справедливых рассуждений Гегель протаскивает и системные, реакционные тезисы, согласно которым поэзия, использующая идеи и представляющая собой

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 162.

вершину духовного сознания, является переходной ступенью между искусством и религией, поскольку религия является высшим этапом искусства в триаде искусство — религия — философия.

Все рассуждения Гегеля, изложенные в весьма пространном разделе, посвященном литературе, могут быть разбиты на две части; меньшая их часть, в которой буржуазный идеолог придерживается своего тезиса о жизненном содержании литературы, и преобладающая их часть, в которой сквозят идеалистические, спиритуалистические или формалистические принципы. Вначале, в той части, где Гегель выступает как идеолог антифеодального движения, заинтересованного в социальном прогрессе, он подчеркивает центральное место, занимаемое человеком и жизнью в поэзии. Живая природа, натюрморты, пейзаж и исторический сюжет имеют смысл лишь как обрамление человеческих интересов, справедливо утверждает Гегель. Поэзия выполняет свое назначение тогда, когда отражает, «что он [человек] есть сам и что происходит вокруг него; он должен знать те силы, которые им владеют и им управляют, а именно такое знание доставляет поэзия в своей первоначально субстанциальной форме»[1]. Но Гегель не развивает последовательно эту плодотворную мысль об идейном содержании поэзии, не принимает всерьез свой собственный тезис о первостепенном значении «идеи» в искусстве, а приходит к анализу поэтического выражения, причем к анализу столь скучному, что вопрос о содержании теряется в нем.

Рассматривая гегелевский анализ поэтических средств, необходимо отметить, что Гегель особо выделяет метод «индивидуализации». Всемирная поэзия, отражающая огромное разнообразие жизни человечества в его развитии во времени и пространстве, передает это разнообразие и частности жизни в большей степени, чем любое другое ис-

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 169.

кусство. Гегель подчеркивает, что всякая поэзия является национальной, следовательно, уже поэтому частной.

Более интересной является мысль относительно того, *как* именно поэзия отражает *эпоху* и *мировоззрение* народов. Поэзия народов разнообразна, отличается от народа к народу и все же в поэзии всех народов мы находим нечто общее, общечеловеческое («das Allgemeinmenschliche»). Хоть Гегель и соглашается с тем, что восточное творчество более поэтично, чем западное, все же он считает, что в греческой поэзии следует восхищаться «чистой гуманностью», идеальным синтезом между содержанием и формой. В его беспредельном восхищении греческой поэзией сквозит неуверенность и неудовлетворение собой немецкой буржуазии, боязнь оказать большее предпочтение современной поэзии, чем античной, боязнь, которую мы встречаем порой и у Шиллера и Гёте.

Если с точки зрения содержания «индивидуализация» означает всесторонний охват человека, то с точки зрения художественного воплощения она означает конкретизацию. В то время как разум спешит перейти от одной идеи к другой, в искусстве нам нравится задерживаться на конкретном, на детали, на впечатлении. Искусство обязано отражать действительность через посредство деталей, не стремясь при этом к пресной точности воспроизведения. В каждом поэтическом жанре — эпическом, лирическом или драматическом, творец выбирает по-особому свое существенное. Но это существенное передается с помощью живых подробностей — путем индивидуализации, иначе произведение искусства остается холодным, неодухотворенным. Способ же, с помощью которого художник выписывает подробности, носит характер органического эстетического единства, отличающегося от прозаической конечности.

Чтобы не терять поэтического, художественного характера, указывает Гегель, произведение искусства ни в коем случае не должно ограничи-

ваться идеологическим, политическим или религиозным содержанием, лишенным художественной формы. Это вовсе не означает, что искусство должно было бы уединиться на необитаемом острове: оно «как нечто живое должно войти в гущу жизни» [1].

У класса, представляемого Гегелем, еще нет сознания необходимости идеи, партийности искусства, несмотря на то, что в поэзии Гёте и Шиллера порой проявляются яркие общественно-политические тенденции. Отражая энергичное поведение французской буржуазии в борьбе против феодализма, французская материалистическая эстетика и реалистическое искусство не знали подобных колебаний. Гегель же, как и его немецкие современники, был одержим эстетической мечтой об одновременной зависимости и свободе искусства: искусство должно быть «...преисполнено материей действительности, не находясь в зависимости от этого содержания и его наличности, ни от какой-нибудь жизненной сферы...» [2]

Однако тут, как и неоднократно ранее, Гегель не задерживается на обсуждении вопроса о сути, содержании, об отношении между искусством и жизнью, а опять обращается к вопросам стиля. Он умело подчеркивает значение поэтического образа, указывает, как ошибочно было бы считать его излишним. Только прозаическому взгляду образ может показаться нежелательным крюком, совершаемым разумом, вместо того чтобы идти напрямик к цели. Но поэт не может смотреть на мир прозаическим взором, он имеет право на фантазию и не может довольствоваться сухим перечислением и описанием действительности и поучительным определением значимости фактов. Поэтому Гегель подолгу задерживается на вопросе о поэтическом выражении, о стихотворчестве на различных языках, проявляет при этом большое уме-

---

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 189.
[2] Там же, стр. 190.

ние, однако ему не удается проанализировать соотношение между содержанием и стихосложением, как это мы имели основание ожидать от него. По сути, в стилистическом анализе Гегель не превосходит своих современников. Он превосходит их по своим эстетическим *принципам,* подобно тому как и Бэкон превосходил своих современников в области методологии, не сумев превзойти их в области эксперимента.

Гегель утверждает, что христианский субъективизм требовал развития рифмы в противовес античной цезуре, хотя он сам рассказывает о наличии рифмы в староиндийской поэзии. Знаменательно, однако, замечание Гегеля о том, что в современной лирической поэзии преобладает изысканность в выборе рифмы, «...она самые слова превращает в музыку чувства и мелодической симметрии, не темпа и ритмического движения, а звука, откуда прежде всего вторит самой себе задушевность...» [1]

Преобладание старой формалистической эстетики вытекает и из гегелевского истолкования поэтических жанров. Новая точка зрения на содержание, точка зрения относительно «идеи» во времени и пространстве изложена весьма бледно. Как и у других авторов, у Гегеля теория литературных жанров становится застывшей, метафизической схемой, когда эстетик не видит, что социальные преобразования, политические, нравственные, идеологические потребности ломают традиционные рамки жанров, изменяют их и смешивают, для того чтобы содержание зазвучало как можно громче и неудержимо. Сам Гегель был свидетелем великих изменений, происшедших в современной ему литературе: Гёте, Шиллер, романтики предоставляли ему достаточно материала для серьезного обоснования тезиса об идейном содержании. Но тут Гегель топчется на месте и его немногие удачные или остроумные рассуждения,

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 219.

рассыпанные на всех 230 страницах, посвященных поэзии, кажутся весьма бледными по сравнению с изложением и развитием теории «идеального».

Эпическое, говорит Гегель, порождается либо необходимостью запечатлеть факты и события, либо как лапидарная, сентенциозная запись моральных обязанностей (древнегреческая элегия), переходящая в дальнейшем в картину жизни народа в определенную эпоху (Гесиод — «Дни и труды»). Философская, космогоническая поэма (Гесиод — «Теогония») представляет собой философию и науку, схваченные пока в образе поэтического выражения; в ней преобладает «становление вещей». По Гегелю, лишь эпопея становится фреской, округлостью огромных размеров; она охватывает целый мир с его событиями, людьми, мыслями и делами, она является «объективизацией народного духа» («Volksgeist»), библия же — книгой народа. Гегель приблизился к мысли о поиске и использовании «книг народов», однако на этом поприще он не сумел сравняться даже и с Гердером.

Гегель не был в состоянии охватить широко и объективно различные эпические народные творения, он не был в состоянии охватить даже и те из них, которые ему были известны (не говоря уже об огромном фольклорном материале, исследование которого началось, по сути, лишь после его смерти). Он не приблизился к этим творениям с намерением раскрыть их значение, «мировоззрение», о котором он сам говорил, а пренебрег ими согласно эстетическим канонам XVIII века, будучи во власти единственного в своем роде, блестящего Гомерова эпоса.

Разумеется, необходимо расценивать как проявление исторического чувства, диалектики суждение Гегеля о том, что эпос характеризует определенное общество, определенную общественную стадию, в которой «человек... не должен представляться независимым от живой связи с природой и общения с ней, с одной стороны, энергичного и бодрого, с другой — отчасти дружественного, от-

части заключающегося в борьбе»[1]. Хоть и несколько туманно и неудовлетворительно сформулированная с научной точки зрения (для Гегеля «общность» между индивидуумом и первобытной общиной существовала недифференцированно до эллинистического периода!), эта идея достаточно глубока и приближается к историческому, диалектическому пониманию возникновения и развития литературных жанров и вообще литературы. Но, как уже указывалось, Гегель не был в состоянии развить ее в исторический, объективный принцип анализа. Индийский, скандинавский или даже немецкий эпосы («Песнь о Нибелунгах») не нравились ему ни с эстетической, ни с идеологической точек зрения. Он ставил им в вину, что они не представляют общечеловеческое («das Allgemeinmenschliche»), не будучи в состоянии доказать, в какой мере греческие базилеи больше представляют это «общечеловеческое», чем индийские или германские принцы. Хоть он и отмечает, что в эпосе отражается мир *определенной* эпохи, определенного народа, Гегель не сумел объяснить и объективно использовать различные эпосы как социальные и художественные свидетельства, не сумел понять, что они являются подлинно *историческим* продуктом.

С предельной ясностью выявилось, что эпопея уже не может быть возрождена, как это пытался сделать Клопшток в своей «Мессиаде». Гегель жестоко высмеял этот литературный недоносок, доказав, что христианская религиозная тематика не может служить канвой для эпопеи.

Центральным вопросом, на который Гегель не сумел ответить, является вопрос о перспективах эпического. Он утверждал, что война является насущной темой эпического и что в эпосе должна господствовать судьба. Эта ошибочная концепция питалась представлением о том, что Гомеров эпос установил и исчерпал каноны эпического. Так

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 238.

Гегель и не заметил, что именно в его время рождалась наиболее живая форма эпического — *современный роман* — как выражение современного капиталистического государства, сюжетами которого служили тысячи случаев и конфликтов, неизбежных в эпоху величайших социальных преобразований. Разумеется, в самодержавной, феодальной Германии было труднее заметить новое, если не обладать, подобно Марксу, исторической перспективой нового класса. Гегель обстоятельно обсуждает отношение между богами и людьми в греческом эпосе, сравнивая последний с индийским или персидским эпосами, однако о современном романе он был в состоянии написать всего лишь жалкую половину страницы! Он был в большей мере в состоянии выявить достоинства «Божественной комедии», впрочем заключающиеся не в ее теологическом содержании, а в поэтическом духе, в реализме, с которым Данте изобразил и поместил в аду современных ему людей. Он сумел также найти слова похвалы для реализма арабской поэзии и для испанского Сида.

В оценке лирической поэзии Гегель также руководствовался несостоятельным критерием жанров: лирическое означает «субъективность». Гегель оговаривается, что это не означает неспособность отразить весьма разнообразные, объективные факты, идеи и события, лирическое восприятие природы или патриотическое воодушевление. Однако он оказался не в состоянии полностью осветить диалектику субъективного и объективного ни в лирике, ни вообще в литературе, несмотря на то, что, как уже указывалось, диалектика духовной, этической объективизации достаточно ярко и широко освещалась еще в «Феноменологии духа»[1]. Следует отметить, что, в то время как с точки зрения этики Гегель сумел с силой осудить субъективизм романтиков, в области литературы (да и вообще в эстетике) он чрезвычай-

[1] См. 1 том настоящей работы.

но мягок, в отличие от Гёте, который, разоблачая порочные корни романтизма, сумел найти и наиболее сильный эпитет, указав, что субъективизм — это «болезнь».

Гегель не определил своего отношения к современной ему лирике, он даже не осудил Новалиса, не отметил роста патриотической лирики, порожденной освободительным движением. Эта нерешительность и инерция явились причиной нерешительного анализа и оценки самого лирического жанра. Хоть Гегель и отметил специфическую связь между эмоциональными, личными переживаниями и объективной темой в лирической поэзии, все же он склонялся к утверждению, что в лирике «самое чувство, субъективность как таковая становится содержанием в собственном смысле, так что темой является лишь душа чувства, а не ближайший объект...»[1]; в лирике «...индивид составляет центр в своем внутреннем представлении и чувстве»[2]. То обстоятельство, что Гегель отличает *форму* от *содержания* лирического произведения, причем у него форма субъективна, а содержание объективно, не решает вопроса. С позиций индивидуализма Гегель не в состоянии видеть, что этическая объективизация определяет диалектическое отрицание субъективностей и в лирической поэзии. Личные ощущения, состояния, эмоции поэта могут стать живой, мелодичной тканью, на которой выделяется героический порыв, любовь к Родине или ненависть к классовому врагу или к врагу отечества, мечты миллионов людей о светлой жизни («Ода к радости»). И для отражения этого явления в эстетике вовсе нет необходимости, чтобы Гегель знал революционные стихи Гервега или Гейне. Было бы достаточно, если бы в его душе нашла свой отклик лирика Кернера или Уланда. Но Гегель был уже далек от юношеского энтузиазма, вызванного идеями

---

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 292.
[2] Там же, стр. 293.

социального и национального освобождения. Он мог подвергнуть искусному анализу разностороннюю лирику Гёте, высокую, философскую поэзию Шиллера или восхищаться Пиндаром и другими. Ему кажется естественным восхищаться поэзией греческого аристократа, для которого любой сюжет превращался в предлог для личных излияний. Согласно Гегелю, «настоящий» поэт не нуждается в вдохновении извне, а ищет и находит все в себе самом. «Здесь человек в своей субъективной задушевности сам становится произведением искусства...»[1]. Вот формулировка, весьма близкая к романтическим взглядам Ф. Шлегеля и Жан-Поля. Будучи совершенно незнаком с народным эпическим творчеством, Гегель хорошо знал и ценил народный характер, что было естественно после Гердера и Гёте. Однако он придерживался странного мнения (после перевода Гердером лирических произведений ряда народов!), что по-настоящему можно оценить лишь народную поэзию своего собственного народа. Это отзвук его шовинистических политических взглядов.

Гегель отметил сосредоточенность и силу лирической поэзии, составляющие ее отличительные черты, и совершенно справедливо подчеркнул возросшую роль музыкальности, техники стихосложения по сравнению с эпической поэзией, рассыпая то тут, то там остроумные размышления относительно лирики различных времен и мест. Его замечание об универсальности лирики, о том, что потребность в лирическом выражении является постоянной, а не связанной с определенными историческими условиями, вполне справедливо и убедительно. Однако это не освобождает его от ответа на вопрос о происхождении и эволюции лирической поэзии. Хоть он и отмечает, что появление на исторической арене германских, романских и славянских народов придало лирике новую силу, все же это «историческое» объяснение неверно и носит чисто

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 297.

спекулятивный идеалистический характер. «Это тяготение к лирической концепции находит свое существенное основание в том, что общая жизнь этих наций развивается из принципа субъективности...» [1]. Хотя Гегель и нашел хвалебные слова в адрес патриотической поэзии Клопштока, он все же не понял, каковы были ее общественно-исторические корни, подобно тому как весь его очерк «исторического» развития лирической поэзии не содержит ничего исторического.

Драматическая поэзия трактуется менее абстрактно, сквозь формальные и метафизические определения пробиваются некоторые интересные и убедительные диалектические мысли. Гегель вновь исходит из идеи какой-то иерархии, существующей между литературными жанрами: драматическая поэзия якобы является наивысшей ступенью поэзии, так как в ней сочетается в едином синтезе объективность эпоса и субъективность лирики. Однако совершенно очевидно, что, для того чтобы оценить специфику драматического творчества, вовсе нет необходимости втиснуть ее в схему тезис — антитезис — синтез.

Гегель убедительно подчеркивает, каким образом действие, вытекающее из характеров, которыми наделены герои, характеризует театр: эстетическая специфика театра состоит в определенной схематизации и абстрагировании по сравнению с эпосом, причем он обретает взамен *сосредоточение* и *единство,* не хватающие эпосу. Если единство места и времени может быть подвергнуто сомнению, зато, пишет Гегель, единство действия является основным условием драматического творчества.

Что же касается анализа содержания и исторического развития театра, то горизонт Гегеля вновь ограничивается главным образом эллинским театром. Несомненно, что Гегель, как и в своей «Феноменологии», написал и тут проникновен-

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 326.

ные и остроумные страницы о греческой трагедии и что он уловил специфику ее тематики и связь последней с греческим обществом. Хотя, для того чтобы охарактеризовать греческую трагедию, Гегель и исходит из абстрактной формулировки «das Substantiell im Handeln» (существенное в действии), мы уже давно знаем, о чем идет речь, и Гегель и на этот раз объясняет нам это достаточно ясно: речь идет о равновесии между индивидуумом и обществом, характерном для эпохи расцвета греческой демократии.

Общественные интересы в том виде, в каком они воплотились в рабовладельческой демократии, представляли собой «существенное»; одновременно они окружались «священным» ореолом: «подлинной темой самобытной трагедии является божественное; божественное не в том виде, как оно составляет содержание религиозного сознания как такового, но как оно входит в мир, в индивидуальную деятельность»[1]. Трагический конфликт возникает из столкновения частного с общественным, и права индивидуума или семьи в равной мере обоснованны (Антигона, Эдип). Конфликт, противоречие, пишет Гегель, требует своего разрешения, которое также состоит в поражении индивидуума, восставшего против объективных норм.

Гегель связывает рождение и развитие трагедии в мировой литературе с появлением индивидуализма в жизни древней Греции, что может быть плодотворной отправной точкой для общественно-исторического объяснения трагедии, но не театра как такового. С самого начала части, посвященной драматической поэзии, он отмечает, что «драма есть продукт уже внутри себя развившейся национальной жизни»[2] уже сложившегося общества. Конечно, Гегель не мог развить это предположение в обществоведческом анализе, сопроводив его эстетическим анализом. Однако он отме-

---

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 363.
[2] Там же, стр. 331.

тил возросшую роль субъективности — внутренней жизни, личной судьбы человека — в буржуазном обществе.

Если эти рассуждения о трагедии и содержат некоторые указания для будущих исследователей, нельзя утверждать того же о его объяснении комедии. Гегель утверждает, что она выражает «субъективность». С трудом можно извлечь из этого схематичного, абстрактного определения мысль о том, что с помощью сатиры выявляется контраст между индивидуумом и социальными нормами, что в комедии выявляется нелепость, абсурд с этической точки зрения. Следует также подчеркнуть, что несмотря на то, что Гегель был большим поклонником шекспировского театра, он упоминает о нем в главе, посвященной развитию драматического искусства, не отмечая, как другие его современники, его эстетического значения. Относительно драматургии Гёте и Шиллера мы встречаем лишь несколько отдельных рассуждений: чем больше Гегель приближается к современной ему эпохе, тем больше снижается его способность исторического понимания. Характеризуя современный театр, Гегель подчеркивает, что противоречие между индивидуумом и обществом сглаживается настолько, что может дойти «...до примирения интересов и гармонической согласованности целей и лиц. В такой *концепции преимущественно коренится возникновение современных комедий и драм*» [1]. Здесь мы видим совершенно явное отражение в эстетике политической компромиссной позиции, тенденции отказа от наилучших революционных, антифеодальных традиций, от традиций драматургии Лессинга, «Sturm und Drang» а, Шиллера и Гёте. Гегель отрицал антифеодальное, демократическое социальное содержание драматургии Шиллера, да и вообще всей современной драматургии, считая, что в ней проявляется лишь «субъективная жизнь их сердца и души и своеоб-

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 370. Курсив автора.

разие их характера»[1]. Гуманность и демократичность драматургии Шиллера расцениваются как «Schwärmerei»[2], как восторженность незрелого подростка.

Показательны последние страницы «Эстетики»: Гегель указывает, что время трагического прошло, что искусство в целом завершается этапом «субъективности, которая самодовольно» удовлетворяется юмором. Однако юмор, по мнению Гегеля, является в то же время признаком разложения, самоотрицания искусства вообще. Обращенный в прошлое, являясь выразителем компромисса с реакционными силами, Гегель не был в состоянии увидеть новое, не мог и подозревать той живительной силы, которая обнаружила в дальнейшем сатира на буржуазный строй как в юморе такого поэта, как Гейне, так и вообще в критическом реализме. Таким образом, эстетика «идеи» завершается пессимистическим признанием «конца» искусства, что является, по сути, выражением предчувствия застоя в искусстве, проникнутом индивидуализмом, в искусстве, не способном отразить социальный прогресс, пробуждение демократических сил. Гегель не смог понять коренного противоречия между условиями буржуазного уклада и процветанием искусства. Лишь Маркс, подвергнув анализу экономические и общественно-политические причины отчуждения человека в капиталистическом обществе, пришел к выводу, что «капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии»[3].

В истории домарксистской эстетики гегелевская эстетика занимает видное место. Хотя Гегель и не продолжил в эстетике просветительские и материалистические идеи Лессинга и Георга Форстера, тем не менее в его идеалистической эстетике нашли

[1] Гегель, Соч., т. XIV, стр. 388.

[2] Мечтательная восторженность *(нем.)*

[3] К. Маркс, Теории прибавочной стоимости, ч. I, Госполитиздат, 1954, стр. 261.

свое место важные диалектические категории и идеи. Гегелевскую «Эстетику» следует в первую очередь оценить как серьезную попытку охватить и подвергнуть анализу проблемы эстетики во всей их *совокупности* и *системной взаимозависимости* как это только возможно было в то время с позиций буржуазной идеологии. Большая художественная культура Гегеля также была чем-то новым и значительным для истории эстетики; его предшественники не смогли пойти дальше ограниченного иллюстрирования либо примерами из литературы или изобразительных искусств, либо из обеих областей (Винкельман, Дидро, Лессинг). Гегель был первым, кто охватил искусство почти во всей его совокупности и в то же время в его развитии.

Другой значительной заслугой Гегеля, как мы уже указывали, является то, что его анализ искусства *конкретен,* предметен. Он понимал, какой бесплодной была бы простая логически абстрактная трактовка эстетических категорий. Его анализ покоится на поразительном равновесии между исключительной аналитической способностью и способностью к обобщению, основанными на адекватной эстетической теории.

Все эти положительные моменты позволили Гегелю рассматривать вопросы искусства исторически и конкретно, обеспечили ему возможность приступить к созданию науки эстетики, побудили его к критике агностицизма и эмпиризма в эстетике. Как мы уже видели, ценным является и вклад Гегеля в борьбу против метафизических и механистических взглядов в эстетике (натурализма, теории подражания и, в частности, против романтического в ту пору субъективизма, а ныне формализма, пышно расцветающего на Западе). Его критика субъективистского взгляда на творчество и творца наряду с критикой Гёте этого взгляда также является ценным вкладом в раскрытие значения творчества как одного из основных выражений духовной объективизации. Так Гегель дополняет в эстетике свою теорию

или диалектику этической объективизации, изложенную им в «Феноменологии».

К этим положительным сторонам следует добавить его важный тезис о необходимости идейного содержания в искусстве, определение художественного произведения как синтез всеобщего и единичного, его интересные размышления о ситуациях, действиях и характерах.

Попытки Гегеля проследить эволюцию искусства, как мы уже видели, несут на себе печать его идеалистических предрассудков. Тем не менее это были первые философские попытки разобраться в смысле искусства вообще и искусств, находящихся в процессе становления, совершенно новая концепция по сравнению с метафизическим анализом понятий, отрывающим какую-то часть или отрезок времени из истории искусства, считая, что таким образом можно прийти к какому-то заключению относительно сущности искусства.

Как мы уже пытались показать, все эти положительные стороны гегелевской эстетики выражают заинтересованность в создании теории идейного искусства в противоположность искусству «приятному», дворцовому искусству. Несомненно, что у Гегеля этот тезис сформулирован этически и политически менее конкретно, чем у Лессинга и Форстера, гораздо более энергично выступавших за литературу воспитывающую, борющуюся за выявление добра и зла, за моральное преобразование человека.

Зато у Гегеля тезис идейного содержания, хотя и выражен в идеалистической форме, тем не менее рассматривается с небывалым до него размахом и глубиной. Аргументируя для подкрепления своего тезиса, Гегель обращается ко всей истории искусства. Как и в истории философии, в которой история подтверждает логическое, концепция о сущности искусства опирается в своих доказательствах на его историю. Вопреки идеалистическим ошибкам, которые мы проанализировали одну за другой, необходимо должным образом оценить *диалектиче-*

ский методологический метод, лежащий в основе «Эстетики».

Диалектическим является и определение художественного произведения как синтез всеобщего и единичного, диалектической и прогрессивной является и концепция о художественном творчестве и об отношении между художником и его народом. Ценность наиболее удачных, конкретных гегелевских анализов отдельных периодов или художественных форм (например, греческого классического искусства, скульптуры) состоит в применении диалектики категорий всеобщего и единичного.

Все эти диалектические идеи и применение диалектического метода были бы необъяснимы, если бы мы не связывали их со стремлением немецкой буржуазии к действию, смутным, недоведенным до конца, тем не менее вполне реальным. В той мере, в какой все искусство в комплексе идеологии, проникнутой антифеодальными тенденциями, было враждебно агностицизму и эстетическому формализму, этот класс не мог принять субъективизма и всех остальных устойчивых проявлений романтизма. Но будучи непоследовательной и колеблющейся, поддаваясь влиянию как со стороны феодальной идеологии, так и мелкобуржуазной, он, этот класс, терпел эготизм Новалиса, мистицизм, всякие бесплодные рассуждения и т. п.

Выше уже указывалось, что в кульминационный момент политического брожения (национально-освободительное движение 1806—1813 годов) немецкая поэзия сумела приобрести политическое, весьма конкретное содержание, стать мобилизующей силой (Кернер). Гегелевская эстетика никогда не достигала подобной степени конкретности, не выходила за рамки общих положений, избегая всяких прогрессивных нравственно-политических примеров, которые могли бы вступить в вопиющее противоречие с реакционным угодничеством, проявленным им в «Философии права». Гегель не хотел видеть даже и наиболее яркие образцы

современной ему передовой литературы и искусства. Зато отражая немощь буржуазии, ее неуверенность в своей собственной исторической судьбе, Гегель создает свою теорию о закате искусства.

Разнообразны, но столь же отрицательны факторы, объясняющие нам идеалистические тезисы, наличествующие в его эстетике: тут и слабость, нерешительность и тупость, раболепие перед абсолютистским государством, стремление к уходу от действительности, к восполнению бессилия «свободой» искусства. Неспособность к политическому действию, к реальному преобразованию феодальной Германии — все это выразилось в основном тезисе эстетики, согласно которому идея заменяет действительность. Отрицание прекрасного в природе, тенденциозная иерархизация и периодизация искусств также отражает неспособность к овладению объективной действительностью, исторической ситуацией. Поэтому «высшим» является, по Гегелю, искусство одухотворенное, даже религиозное, а эстетическим критерием в определении периодов и оценке художественных произведений является зачастую духовное «освобождение» от жизненных связей. Таким образом, Гегель вступает в противоречие со своим собственным тезисом об отражении жизни, настоящего, об отождествлении художника с его эпохой и т. п. Система нарушает метод: ни общее развитие искусства (включая литературу), ни взаимоотношения между различными видами искусств не рассматриваются объективно и исторически, а сквозь искажающую, тенденциозную призму спиритуалистического и даже порой мистического идеализма.

Эстетические взгляды Гегеля, хотя и означали бесспорный прогресс по сравнению с предыдущими эстетическими идеями, все же они не довели до последовательного конца справедливые положения, носившие диалектический характер. Отражая непоследовательность, политическую немощь и покорность своего класса перед самодержавием, Гегель развил и в своей эстетике идеалистические

тезисы своей системы, чем свел на нет намечавшееся диалектическое, историческое толкование развития и назначения искусства. В свою очередь это повлекло за собой введение спиритуалистических и фидеистских критериев оценки искусства и предопределило сомнения Гегеля в значимости всего остального современного искусства. Страдая неверием в свои силы, немецкая буржуазия выразила с помощью Гегеля свои сомнения в будущем искусства, по сути в ее социальной функции, в своей собственной исторической задаче преобразования социальной действительности. Гегель не развил и не применил последовательно основополагающий тезис об идейном содержании искусства. Вместо того чтобы развивать и подкреплять примерами, анализировать и ставить вопрос о функции *познания* действительности с помощью образов Гегель развил идеалистический, спиритуалистический тезис об искусстве как отражении идеи и спиритуалистическом утешении. Основательная критика, которой классики марксизма-ленинизма подвергли гегелевскую эстетику, показала всю непоследовательность и ошибки, накопившиеся у Гегеля и в эстетике, ошибки, являющиеся выражением объективного идеализма и фидеизма, слабости и угодничества в области политики и этики.

С исторической же точки зрения эстетика Гегеля явилась последней концепцией искусства, которая еще могла отразить прогрессивные общественно-политические тенденции буржуазии. Вслед за Гегелем разработанные буржуазными эстетиками системы, начиная с Шопенгауэра и кончая феноменологами и современными «символистами», ставили перед собой задачу упорно отрицать исторический характер искусства и в особенности его значение для познания действительности, задачу теоретического обоснования в различных вариантах реакционного декадентского лозунга «искусства для искусства», выступая тем самым против материалистической эстетики и метода социалисти-

ческого реализма. В то время как феноменологическая эстетика специализировалась на тезисе «отделения» эстетического значения от общественной жизни, субъективно-идеалистические теории, гос подствующие ныне в США, выдвигают тезис, согласно которому искусство является не чем иным, как выражением бессознательного и эгоцентризма. Эти теории оправдывают и направляют производство абстракционистов, символистов, сюрреалистов и представителей других формалистских, декадентских течений в капиталистических странах.

Один из основных тезисов буржуазной субъективистской эстетики — это, в противоположность гегелевской эстетике,— агностицизм. Американские эстетики Фейдельсон, У. Стегнер, И. Рэнсом и другие пропагандируют реакционные тезисы относительно непередаваемого «чистого поэтического опыта». Течение, назвавшее себя «новая критика», утверждает устами Фейдельсона, что искусство должно окончательно порвать с элементом рационального и даже обойтись без эстетического восприятия.

С другой стороны, в эстетике завоевывает себе почву и фрейдизм: американец Саймон Лессер развивает идею Фрейда о том, что смысл искусства состоит лишь в удовлетворении первичных инстинктов окольными путями. Английский искусствовед Ходин заявляет, что основной принцип современного искусства — это иррационализм.

Выражая жизненные интересы масс, марксистско-ленинская эстетика основывается на неоспоримом положении о классовом характере, о партийности литературы и искусства.

В противоположность нерешительным позициям гегелевской эстетики Маркс и Энгельс разработали твердое учение о социальной роли и функции искусства, подчеркнув при этом не «конец», а *перспективы* искусства будущего, которое должно стоять на службе дела освобождения людей не от «уз действительности», а от ига эксплуатации и угнетения. Марксистско-ленинская эстетика нераз-

рывно связана с марксистским гуманизмом, раскрывшим лживый, вероломный и опасный характер утешения духовным освобождением. Социально-политическое освобождение масс — вот основное условие развития личности, художественного и вообще духовного творчества.

Марксистская эстетика доказала, что искусство не является воплощением идеи; его корни лежат не в автономном развитии духа, а в антагонистических тенденциях — в классовом обществе — угнетателей и угнетаемых. Классики марксизма-ленинизма открыли гигантское значение *труда* в процессе зарождения и развития искусства, они выявили конкретный, общественно-политический, этический и идеологический классовый характер мировоззрения, наличествующего в любом произведении искусства. В то же время Маркс и Энгельс подчеркивали, что непосредственное связывание явления искусства с экономическими явлениями ошибочно, показывая тем самым относительную автономию тематики, техники и специфических традиций искусства.

В то время как Гегель чрезвычайно робко, туманно и неубедительно высказывался о том, что современная ему эпоха неблагоприятна для развития искусства, Маркс, Энгельс и Ленин дали глубокий анализ причин, по которым гуманистическое воззрение на искусство стало невозможным в буржуазном обществе. Только искусство, разоблачающее язвы капитализма, искусство, отражающее борьбу масс против буржуазного строя, их критику и ненависть к нему, может и должно развиваться внутри капиталистических государств.

В то время как Гегель перестает защищать тезис о воспитательной роли искусства даже и в той мере, в какой его поддерживали немецкие просветители, классики марксизма-ленинизма с силой подчеркивают преобразующую роль сознания, выполняемую искусством. Ленин подверг всестороннему анализу решающую роль отражения в литературе и искусстве вопросов строительства социа-

лизма и коммунизма и в целом борьбы за прогресс во всем мире, роль, которую должно выполнять искусство. В свете этих задач искусства марксистско-ленинская эстетика подчеркивает значение марксистско-ленинского мировоззрения, идеологии для художника, указывая на взаимосвязь между взглядами или идейной позицией художника и процессом художественного творчества. Справедливость этих позиций подкрепляется практикой, многообразием творчества в социалистической литературе и искусстве, в основе которых лежит метод социалистического реализма, материалистическое и диалектическое мировоззрение.

Ныне антимарксистские и ревизионистские концепции в области эстетики с ожесточением распространяют тезис о спонтанности художника, то есть об уходе от политических задач, об отказе художника от всякой идеологии. Ревизионисты нападают, в частности, на принцип партийности, искажая и пороча принципы, изложенные Лениным в его гениальном труде «Партийная организация и партийная литература».

Как показала история, искусство всегда представляло собой форму общественного сознания; оно отражало классовые интересы и стремления, определяло мысли и идеи, позиции и идеалы. С появлением марксизма возникла возможность осветить искусство познанием объективных общественных законов, возможность добиться того, чтобы искусство отражало сознательно действительность, жизнь, чтобы искусство осуществляло диалектическое единство научных идей и художественных образов.

Передовое искусство нашего времени доказывает, что субъективизм и агностицизм, проповедуемые буржуазными и ревизионистскими эстетиками, выражают настойчиво проводимую империалистической буржуазией политику, требующую, чтобы искусство вовсе не отражало современную жизнь и всеми силами противилось гибели буржуазного строя. Социалистическое искусство уже

давно завоевало восторженную поддержку не только народов, строящих социализм, но и миллионов людей всего земного шара. Жизнь подтвердила правильность марксистско-ленинской эстетики, той теории искусства, которая рассматривает зарождение и смысл искусства в тесной связи с историей, связывает сущность искусства с классовыми целями, утверждает превосходство искусства, связанного неразрывными узами с созданием коммунистического общества.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

В гегелевской философии история философии, в том числе концепция об истории философии, играет особенно значительную роль. Гегель читал свои лекции по истории философии еще в 1805—1806 годах, затем с 1823 по 1830 год. Даже Мишле, первым издавший «Лекции по истории философии», не использовал тетради Гегеля с записями, относящимися к 1805 году. До наших дней сохранились лишь лекции, прочитанные в 1823—1830 годах [1]; гегелевская история философии является одной из его положительных работ второго периода.

Энгельс считал гегелевскую историю философии одной из его гениальнейших работ. В свою очередь Ленин также уделил много внимания первым двум томам из трехтомника, содержащего «Лекции по истории философии» в издании, которым он пользовался. Разоблачив идеалистическую партийность Гегеля и искажения, к которым она его привела, Ленин оценил в то же время основную идею Гегеля в области истории философии, а именно сравнение истории философии с кругом, идею о том, чтобы рассматривать «Каждый оттенок мысли = круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще» [2]. Ленин подверг критическому разбору идеи Гегеля о диалектике, содержащиеся в «Истории философии».

---

[1] См. G. W. F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Hamburg, 1954, S. X.

[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 243.

Гегелевская концепция об *истории* философии является неотъемлемой частью его концепции о философии, о предмете, методе и значении философии. Она дополняет и подчеркивает *диалектическую* сторону его философской концепции. «Лекции по истории философии» конкретно и основательно иллюстрируют его взгляды на философию и историю последней, изложенные еще в «Феноменологии духа». Они показывают, насколько глубоко проникся Гегель мыслью о диалектическом характере процесса познания, с какой серьезностью он стремился ее развить. В то время как в «Феноменологии духа» процесс познания в какой-то мере сливается с эволюцией объективного духа, в истории философии прослеживается эволюция философии как таковой, последовательность и диалектическая связь между философскими системами.

Гегель был первым философом нового времени, для которого история философии стала частью самого философского учения. Начиная с Аристотеля и до Гегеля, ни один философ не придавал столь большого значения анализу предыдущих философских систем. Несомненно, что Бэкон или Декарт, Гоббс или Дидро опираются на работы одних философов и полемизируют с другими. Однако это уточнение позиций сводится к отдельным абзацам в их работах. Гегель же считает, что он обязан вникнуть во *все* предыдущие философские системы и уточнить свое отношение к ним. Причем это он делает не столько из чувства морального долга, хоть он и признает открыто, в какой мере он обязан своим предшественникам, сколько из чувства философского долга: его собственная концепция представляется ему логически или гносеологически связанной со всей предыдущей философией. Гегель сам включает свою философскую систему в историю философии, в философское течение или становление такового.

Таким образом, пристальный интерес, проявляемый Гегелем к истории философии, является выражением определенной концепции философии.

Он сам подчеркивает бессмысленность работ по истории философии, в которых отсутствует какая-либо концепция философии[1]. Его собственная концепция о философии является диалектической: истина (идея) — это процесс, ряд ступеней и моментов, развитие от простого к сложному, общность определений и категорий. Согласно Гегелю, философия как достижение идеи не может рассматриваться иначе, как всеобъемлющая общность категорий, представляемых различными философскими системами. Таким образом, история философии становится необходимейшим орудием в поисках раскрытия истины, она доказывает, что не существует единой, абсолютной истины, а лишь истина, дополняющаяся в процессе диалектического развития.

Этим основным тезисом блещет метод, историческое чувство Гегеля в истории философии[2]. Но ведь с этим тезисом об историчности философии, в котором заключается метод, переплетаются различные идеалистические методы, искажающие основной диалектический тезис. В частности, при конкретном рассмотрении философских систем особенно ясно видна отрицательная сторона гегелевской концепции философии, его идеалистическая пристрастность, принятие или отклонение других концепций с точки зрения его объективно-идеалистической системы. Чтобы должным образом оценить или разбить одно за другим высказывания Гегеля о каждой отдельной философской системе, нужно было бы противопоставить ему труд почти такого же объема, что и его трехтомные «Лекции по истории философии». Поэтому мы ограничимся лишь разбором принципиальных положений Гегеля и некоторых наиболее важных из сделанных им применений этих принципов.

Гегель очень хорошо знал, что до него никто не ставил вопроса о научной истории философии.

---

[1] См. Гегель, Соч., т. IX, стр. 6, 14, 35 и далее.
[2] См. там же, стр. 5, 14, 35 и далее.

Хотя сам Гегель и не сумел полностью решить этот вопрос, критика, которой он подверг метафизическую концепцию, эмпиризм, скептицизм и субъективизм в истории философии, а также применение им диалектики истины в истории мышления представляют собой неоспоримый вклад в обоснование философии как науки.

Стремление определить и разработать историю философии как науку связано с прогрессивными, просветительскими тенденциями, которыми отличаются корни гегелевской философии. Гегель понимал, что борьба за утверждение познавательной способности человека, за демонстрацию прогресса в познании, в защиту философии как науки требует и исторического доказательства: значение философии зиждется в самой ее истории или, другими словами, история философии доказывает плодотворность философии и абсурдность позиции скептиков. «Ибо своеобразная черта этой науки состоит в том, что в ней ее понятие лишь по-видимому составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, самонахождение этого понятия; понятие есть по существу результат такого рассмотрения» [1].

Гегель доказывает всю абсурдность эмпиризма, рассматривающего историю философии как хаотический калейдоскоп взглядов и произвольных тезисов, абсурдность позиций тех, кто считает, что их «последняя» философия в состоянии заменить все то, что накопилось за всю предыдущую историю философии. В большей мере, чем в любой другой науке, указывает Гегель, в истории философии старые учения не являются «историческими» или мертвыми тезисами, а обладают непосредственной актуальностью, продолжают жить в настоящем, имеют значение живущей истины, а «то, что мы представляем собою в науке и, ближе, в философии, тоже обязано своим существованием тради-

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 8.

ции, которая через все, что преходяще и что поэтому минуло, тянется, по сравнению Гердера, словно священная цепь, и она сохранила и передала нам все, что произвели предшествовавшие поколения»[1]. Каждое поколение получает от ушедшего поколения, но оно и перерабатывает и продолжает создавать новое. Нынешняя философия не может быть понята без того, что ей предшествовало, она вытекает с *необходимостью* из предыдущего мышления.

Как мы уже видели и в «Философии истории», заслуга Гегеля состоит в том, что он подверг острой критике эмпиризм, показал в кажущемся хаосе отдельных, неповторимых фактов наличие закономерности, необходимости, всеобщего.

До Гегеля даже такой мыслитель, как Бэкон, твердо веривший в значение философии, считал последовательное чередование философских учений явлением вполне произвольным. Гегель показал, что философская концепция вовсе не является субъективной и произвольной, а одной из сторон «объективного духа». Философия не является художественным творчеством какого-либо философа, личности, или спорным плодом субъективного мышления, а представляет эпоху, является «духом эпохи» (Zeitgeist) или же представляет народ.

Конечно, эти тезисы либо недостаточно уточнены («дух эпохи»), либо ведут к какой-то «философии народов», (такой вывод сделал Вундт), что неправильно и антинаучно. Что касается первого тезиса, то марксизм-ленинизм показал, что в одной и той же эпохе в результате общественно-политической и идеологической борьбы существуют противостоящие друг другу философии, следовательно, «эпоха» является недостаточным и сбивающим с толку критерием. Что же касается второго тезиса, то марксизм-ленинизм показал, что в истории *одного и того же* народа чередуются *различные* философские концепции, представляющие различ-

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 10.

ные классовые интересы на различных этапах исторического развития.

Все же тезис Гегеля относительно внутренней и необходимой связи между философскими системами является одним из самых важных и был должным образом оценен Лениным[1]. Содержащееся в этом тезисе рациональное зерно было *критически* использовано в марксистско-ленинском тезисе о культурном наследии, об использовании материалистической традиции, традиции истории диалектики. Согласно Гегелю, *любая* концепция во всемирной истории философии может и должна быть использована. Однако это означает объективистское применение принципа историчности, означает поголовное, недифференцированное использование средневековых мистических концепций и т. д. Политический и идеологический компромисс немецкой буржуазии с абсолютизмом привел к беспринципной терпимости, больше того, к объективистскому освоению реакционных философских концепций. Гегель понял необходимую связь между философскими системами, но он не был в состоянии найти ту научную, прогрессивную точку зрения, исходя из которой возможно освоение истории мировой философии. Лишь классики марксизма-ленинизма показали, что по своему содержанию философия, представляющая интересы реакционного класса или социальной прослойки, не может рассматриваться как момент становления истины, не может быть освоена, а, наоборот, должна быть решительно отвергнута.

Принимая все философские концепции («...ни одна система философии не отвергнута»[2]), Гегель, по сути, вступает в противоречие со своей собственной критикой субъективизма, скептицизма, нигилизма, обскурантизма (интуитивизма). Гегель, конечно, не утверждает, что всякая философия

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 243.
[2] Гегель, Соч., т. IX, стр. 40.

должна быть полностью принята,— это столкнулось бы с его собственным тезисом относительно исторической относительности философий. Он уточняет: «Отношение к системе философии должно, следовательно, заключать в себе утвердительную и отрицательную сторону; лишь в том случае, если мы примем во внимание обе эти стороны, мы будем к ней справедливы. Утвердительное познается позднее как в жизни, так и в науке; опровергать легче, чем дать оправдание» [1].

Однако Гегель нигде не указывает, в чем состоит *критерий* принятия или отклонения той или иной философии. То, что этот критерий представлен объективным и диалектическим идеализмом, вытекает лишь косвенно, в конкретном разборе, из его отношения к различным философам.

Таким образом, *практически,* при рассмотрении истории философии Гегель не соглашается со всеми философскими концепциями, а осваивает их или дает им оценку сквозь призму представляемых им идеологических и политических позиций. Именно это и доказывает несостоятельность и непоследовательность гегелевских принципов в истории философии и справедливость марксистско-ленинского положения о партийности философии и тем самым истории философии.

Несостоятельность гегелевских положений вытекает с еще большей силой тогда, когда мы исследуем их *методологическую* сторону, когда мы проверяем способность этих положений привести к раскрытию *закономерности* истории философии, объяснить появление, исчезновение или возобновление (повторение) какой-либо философской концепции. На этот основной вопрос, решающий для истории философии как науки, Гегель не в состоянии дать ответ по причине своего идеализма. Всюду, где возникает вопрос о *причине,* вызвавшей то или иное явление, Гегель дает идеалистический ответ. И если он был в состоянии объяснить

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 41.

природу с помощью духа, то тем более он будет объяснять историю философии саморазвитием идеи. Необходимость, необходимая связь между различными философскими принципами, определяющая их историческое существование и объединяющая их в единое целое, является, согласно Гегелю, *чисто логической связью*. Гегель уделяет много внимания *необходимости* в философии и истории философии: «...вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей a'priori; история философии должна подтвердить это на своем примере. От *случайности* мы должны отказаться при вступлении в область философии»[1]. Но в этой проблеме необходимость не носит и следа материалистического смысла, не имеет никакого отношения к конкретным историческим причинам социального, политического или экономического порядка. В истории философии диалектика также обоснована Гегелем идеалистически, причем она неразрывно связана с логической необходимостью: возникновение ионийской философии, Демокритова материализма, Платонова идеализма или Декартовой философии и т. п. вызвано не конкретной обусловленностью исторической необходимости, а какой-то логической фатальностью. Идея проявляется тут при посредстве какого-то принципа (бесконечного), там при посредстве другого принципа (субстанции или сознания). Но почему она проявляется тут таким-то образом, а в другом месте иначе? Это остается загадкой разума, то есть явлением иррациональным, не объяснимым для Гегеля. Этот иррационалистический ответ является выражением бессилия причинного объяснения, следствием идеалистической концепции предмета истории философии.

Во-вторых, необходимо указать, что Гегель сводит последовательность или необходимую связь

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 40.

между философскими системами к вопросу о категориях. Он не видит, что этот, несомненно чрезвычайно важный, вопрос не покрывает богатого содержания истории философии. В самой проблеме категорий Гегель не замечает наличия борьбы за *иерархию категорий,* хотя он сам устанавливает такую иерархию, объявляя идею основной категорией, хотя он сам прослеживает, считая ее центральной проблемой, способ, с помощью которого философы-идеалисты пытались обосновать господство категории идеи над всеми другими категориями. Гегель не признает в теории того, что он сам делает на практике: невозможности занять *нейтральную* позицию в вопросе о категориях, тенденции к навязыванию определенной категории в качестве основы всей системы категорий. Гегелю не удается, таким образом, выдать объективную историю философии за историю вопроса о категориях; по сути, он вынужден видеть историческую *последовательность* философских концепций сквозь призму идеализма, другими словами, он стремится свести эту последовательность к последовательности категорий, к исторической связи между идеалистическими системами. В этих условиях история философии рискует в определенной мере превратиться в историю идеализма.

На основании фактов марксизм-ленинизм показывает, что, по сути, в истории философии существует *двойная* последовательность: последовательность материализма и идеализма, последовательность, в которой материалисты опираются на материализм предшественников, а идеалисты — на идеализм своих предшественников. Гегель видит последовательность в духе объективистской, мирной совместной работы материалистов и идеалистов над проблемой категорий, хотя в толковании истории философии он нападает на материализм. Однако это мирное сотрудничество в деле разработки категорий, как его понимает современный буржуазный философ Николай Гартман, невозможно, ибо вопрос о категориях неотделим от

политической и идеологической борьбы: категории связаны с политическими интересами (напомним, к примеру, о категории «социального существования» или «масс» и других). Категории являются лишь обобщениями конкретных явлений, и они не могут не отражать всей остроты столкновений классовых позиций в социальных, политических, этических, юридических, эстетических и других вопросах. Классовые интересы принудили философов-идеалистов отрицать даже само существование таких категорий, как противоречие, прогресс, роль масс и т. п., в то время как диалектический материализм сумел освоить, конечно критически, некоторые достижения идеалистов в истории логики (Сократа, Платона) или же вообще в истории философии (Лейбница, Гегеля, Фихте и других). «История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит; дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. Системы философии суть эти акты порождения» [1]. Согласно Гегелю, философия представляет собой высшую ступень, на которой мышление занимается лишь самим собой, постепенно раскрывает самое себя. Это нарциссово определение философии раскрывает еще глубже свой смысл, если мы дополним его другими высказываниями Гегеля: «Человек, например, мыслит, а затем он мыслит от этой мысли; таким образом, *в мышлении предметом является лишь мышление*» [2]. (Курсив мой.— *К. И. Г.*). Это логизирующее определение философии, предлагающее лишить ее всякого содержания, конечно, не является единственным определением, которое Гегель дает мышлению, однако оно отражает спиритуалистическую тенденцию, тенденцию к возмещению практического бессилия. Ибо Гегель указывает далее, что

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 12.
[2] Там же, стр. 27.

только в духе, в духовном плане, человек свободен. Мышление становится средством осуществления этой свободы, но не вследствие того, что человек может преобразовать действительность — природу или общество, а вследствие того, что он уже мыслит!

Гегель пишет: «Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью» [1]. И в заключение: «Лишь посредством этого дух достигает своей свободы» [2].

Этот символ веры, эта спиритуалистическая этическая вера, изложенная во введении в историю философии, в достаточной мере красноречива: как и идеалистическая философия, история философии должна обладать этическим смыслом, должна освободить человека от житейских вопросов, от борьбы и разочарований, дать ему утешение, которого он не находит в жизни. С помощью мышления человек освобождается от всего *чуждого* ему, от всего *иного* (das Andere), от всего, что противится ему, от всего, что не относится к нему самому. Гегель разделяет иллюзию спиритуалистов всех времен, в том числе и современных экзистенциалистов, будто человек становится свободным, когда уходит в себя. Бегство от действительности дает иллюзию независимости, философствование же по поводу свободы создает иллюзию какой-то реальной свободы. «Лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свободен. Этим самым мы уже высказали, в чем состоит интерес идеи, философии» [3].

Вот каковы «интересы» или смысл философии и одновременно и истории философии: с помощью последней мы можем убедиться, в какой мере прогрессировала способность к освобождению, к бегству от действительности. Однако не в этой спиритуалистической, компенсирующей тенденции

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 28.
[2] Там же, стр. 29.
[3] Там же.

состоит единственное значение истории философии. У Гегеля идея не только имеет спиритуалистическое значение, а является и идеалистической формулировкой отражения бытия, вселенной. Поэтому заключительная фраза предисловия к курсу лекций по истории философии (Гейдельберг, 1816 год) представляет собой призыв к познанию объективной действительности: «у скрытой и замкнутой вначале сущности вселенной нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и дать ему наслаждаться ими» [1].

Таким образом, спиритуалистические цели переплетаются с гносеологическими позитивными целями, подобно тому как, по сути, немецкая буржуазия колебалась между примирением, отказом и стремлением к познанию и действию.

Однако Гегель не довольствуется подчеркиванием целей рационального познания; как известно, для него разум является не только целью познания, но и целью самой вселенной. Рационалистический финализм Гегеля выражен без всяких обиняков и в истории философии: «Все, что совершается — вечно совершается — на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой...» [2]. *Этот рационалистический финализм, в котором находит себе место и бог, определил объективный идеализм, тезис относительно идеи и духа, стоящих в основе бытия: для того чтобы дух нашел себя и объединился с собой, вся вселенная превращается в дух!*

Нравственная потребность в компенсации, отражающая слабость представленного Гегелем класса, была настолько велика, что наложила свой отпечаток даже и на самый смысл филосо-

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 5.
[2] Там же, стр. 29.

фии. Следствием же этого явилось логицистическое и спиритуалистическое искажение объяснения всех явлений, в том числе и исторического развития философии. С этой точки зрения нам представляется, что мы должны более критически, чем это принято, относиться к идеалистическому пониманию Гегелем отношения между историческим и логическим.

Как уже указывалось, Гегель утверждает, что появление и последовательное чередование различных философских систем происходит не случайно, а в силу внутренней, логической необходимости. Их *историческая* последовательность якобы соответствует *логической* связи философской системы, общности определений идеи. Анализ того, как одни категории вытекают из других, принадлежит *логике* (рассматриваемой как онтология, как система категорий), а анализ их чередования во времени и пространстве, причем каждая философия представляет собой усиление той или иной категории, принадлежит *истории философии*. «Согласно этой идее, я утверждаю, что последовательность систем философии истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идей» [1].

В той мере, в какой этот тезис совпадает с тезисом относительно необходимости или внутренней связи между философскими системами, он был использован. В той же мере, в какой он выходит за рамки этого тезиса относительно связи и выдвигается в качестве основного критерия в истории философии, данный тезис представляется нам весьма спорным. Диалектический тезис, согласно которому философские системы (как, впрочем, и научные взгляды естествоиспытателей) выявляют разработку различных категорий (единство, движение и становление у Гераклита, количество у Пифагора и т. д.), переплетается у Гегеля с идеалистическим тезисом относительно обусловлива-

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 34.

ния исторического логическим. В этом тезисе Гегель — логицист и идеалист, каким он является во всей своей философской системе. Согласно его концепции, логическое является первичным фактором, а история — вторичным, подобно тому как в «Науке логики» он считает, что последовательное чередование категорий предшествовало природе и истории. Этот априоризм категорий распространяется и на историю философии. Если для Гегеля природа является лишь простым одеянием рациональных сочленений, само собой разумеется, что в области истории идей он уже не будет материалистом. Поэтому в истории философии Гегель не исходит от конкретного к абстрактному, не действует индуктивно, а «ищет» и «вновь находит» в истории систему категорий, изложенную им в «Науке логики». Он признает мимоходом: «...разумеется, что, с другой стороны, последовательность, как временная последовательность истории, все же отличается от последовательности в порядке понятий; мы здесь не будем выяснять, в чем заключается различие, ибо это слишком отвлекло бы нас от нашей задачи» [1]. По существу, именно это ввело бы нас непосредственно в суть проблемы истории философии; Гегель считал, что этот вопрос маловажен и что он может обойтись без его обсуждения, так как он заранее убежден в подчинении исторического логическому, будучи одержим предвзятым мнением и относительно приоритета идеи: «Лишь как обоснованная разумом последовательность явлений, которые сами имеют своим содержанием разум, эта история сама обнаруживает себя чем-то разумным, показывает, что она представляет собой разумное событие» [2].

Из-за своего идеализма Гегель смешивает в данном случае причину со следствием. Как определили Энгельс и Ленин, тот факт, что история философии и наука показывают, как разрабатыва-

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 34—35.
[2] Там же, стр. 35.

лись категории, является *следствием.* То, что логично, рационально в истории философии и науки, является *следствием. Причина* же, обусловившая это следствие, вовсе не носит логического, рационального характера. Развитие в древности социальной категории рабовладельческой демократии, развитие различных буржуазных классов в Европе в современной эпохе суть явления не идеального, а материального порядка. Мировоззрение было всегда тесно связано с воззрениями на жизнь, с социальными нуждами того или иного класса, а в конечном итоге и с развитием производительных сил, ставящих социальные, этические, гносеологические и другие вопросы. Задача «разума» состоит в том, чтобы теоретически переработать их, оправдать позиции того или иного класса в проблемах социального порядка и в то же время логически согласовать научные данные о природе с социальными интересами соответствующего класса.

То, что развитие производительных сил совершило скачок сперва в Древней Греции, а затем и остальной Европе того времени, не имеет в себе ничего «логического». То обстоятельство, что итальянская буржуазия была первой среди всех европейских буржуазий, создавших свою промышленность и начавших капиталистическое производство, опять таки не является в себе явлением «логического» порядка.

Неспособность Гегеля-идеалиста понять определяющий характер исторических, экономических причин в возникновении философских проблем и концепций выявляется с предельной ясностью, например, в объяснении истоков философии в Древней Греции. Хотя Гегель и не исследовал этот вопрос как самостоятельную проблему, а лишь весьма кратко затронул его, он набросал все же целый ряд противоречивых объяснений.

В введении в греческую философию, давая ей восторженную общую оценку, Гегель утверждает, что с древними греками нас сближает то, что в

отличие от восточных народов они пустили корни в самую жизнь, были жизнерадостными «превратили свой мир в родной дом» [1]. К этим туманным определениям Гегель добавляет, что греческий дух чувствовал себя как дома «со стороны своего физического, гражданского, правового, нравственного, политического существования...» [2]. Эта характеристика, верная своей оптимистической, прогрессивной стороной, хотя и ограничивается греческой культурой, лишь слегка приближается к туманному историческому определению. Далее, по другому поводу Гегель связывает появление ионийской греческой философии с порабощением ионийских городов персами, то есть с утерей политической свободы [3], что напоминает нам о тезисе относительно возмещения политического бесправия развитием философии (Гегель, Шиллер). В другой раз Гегель прибегает к разделению философских систем по расово-географическому признаку: философия, в которой «доминирует чувственная, материальная сторона», у ионийцев и философия, в которой «преобладает, напротив, мысль» у итальянцев [4].

Гегель оставил без ответа следующий вопрос: что заставляет философа избрать в качестве основной определенную категорию и положить ее в основу своей системы? В соответствии с его теорией о приоритете логического избрание одной или нескольких категорий определяется исключительно рассудочными факторами, причем субъективный разум того или иного философа представляет ход мысли в истории философии. Когда Гегель исследует конкретно историю философии, он прослеживает, в какой мере философские системы поднимались на все более высокие ступени, к понятию, к «спекулятивной философии». Гегель не видит, что независимо от того, что ряд философских систем является все более всеохватывающим обобще-

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 136.
[2] Там же, стр. 137.
[3] Там же, стр. 140.
[4] Там же, стр. 153.

нием, *причина* этого следствия никогда не была чисто гносеологической, а определялась исторической необходимостью, множеством политических и идеологических интересов того или иного класса.

В тех случаях, когда Гегель придерживается истоков истории философии, всего комплекса фактов, он сам сталкивается с этическими, общественно-политическими причинами избрания той или иной категории, как это происходит, например, в изложении философии Пифагора. Сам Гегель, ссылаясь на Ямвлиха и Порфирия, указывает, что общество пифагорейцев носило политический характер [1] и что греки-демократы не могли бы потерпеть существования аристократического общества [2]. Гегель с одобрением воспроизводит цитату из «Метафизики» Аристотеля, в которой крупный философ и толкователь философских систем своих предшественников пишет о пифагорейцах: «им именно представлялось, что в числах гораздо больше сходства с тем, что существует и что совершается, чем в огне, воде, земле, потому что справедливость есть известное свойство чисел, и точно так же душа, ум; свойством чисел является также благоприятный случай». Опираясь на цитату, взятую у Аристотеля, Гегель считает, что теперь ему понятно, как пифагорейцы дошли до категории числа [3], другими словами, он считает, что определяющей была социальная и нравственная причина, именно справедливость, а не простое пожелание найти более соответствующую категорию для объяснения вселенной.

Применение диалектики и категорий

Среди положительных сторон гегелевской философии на первом месте находится та, которую подчеркивал Ленин: применение диалектики и ка-

---

[1] См. Гегель, Соч., т. IX, стр. 180.
[2] См. там же, стр. 184.
[3] См. там же, стр. 188.

тегорий. С этой точки зрения наиболее поучительная часть гегелевского труда — это история философии в Древней Греции. Если Гегелю и не удалось дать ей историческое объяснение и он рассматривал ее главным образом сквозь призму саморазвития идеи, зато ему удалось выявить ее логическую последовательность, то, как разграничивались различные философские концепции — от Фалеса до Прокла, как они противопоставлялись и дополнялись в плане категорий, поскольку все эти системы (в том числе скептицизм) представляются как определения (и разграничения) в проблеме бытия.

Конечно, столкновение принципов не рассматривается Гегелем как борьба между материализмом и идеализмом, а как диалог и поиск, как диалектическое столкновение чисто теоретических и чисто личных позиций вокруг проблемы субстанции и ее принципов.

В оценке диалектических категорий и диалектического Гегель исходил из того, что он считал конечной точкой философии, из своей собственной системы категорий. Хотя эта система идеалистична и рассматривается как нечто законченное, непревзойденное (nec plus ultra), она была все же довольно богата, содержала относительно большое количество категорий по сравнению с предшествовавшими ей системами категорий, что позволяло Гегелю оценивать роль своих предшественников в разработке некоторых категорий. То, что он мог опереться на все богатство анализа категорий, накопленных историей философии до него, не помешало ему должным образом оценить первые скромные попытки исследования категорий.

Не отказываясь от несколько высокомерного отношения к материалистической философии милетцев по той причине, что она была недостаточно спекулятивной, Гегель все же склонял голову перед первой попыткой обобщения, какой явилась в греческой философии мысль о воде как о первоначале (arche) всех вещей: «Мы должны во всяком

случае признать, что требовалась большая умственная смелость для того, чтобы отвергнуть эту полноту существования природного мира и свести ее к простой субстанции...» [1].

Но в то же время Гегель истолковывает как идеалист заслугу Фалеса, сумевшего увидеть всеобщее во всем разнообразии чувственных восприятий: он полагает, что Фалес считал истинным только это единственное первоначало, остальное же считал «неистинным». Далее Гегель высказывает тезис, что истинное первоначало не должно быть чем-то конкретным в смысле ограниченности, какими были у милетцев вода, воздух или огонь. Однако справедливая критика этой ограниченности, этой недостаточной универсальности — поскольку вода или огонь действительно не являются категориями — используется Гегелем для выражения его идеалистических пожеланий: категории должны быть тем или иным образом подчинены идее, они должны обрести «форму понятия». С этой точки зрения Гегель расценивает достоинство бесконечного у Анаксимандра, отделяя категорию бесконечного от материалистической концепции греческого философа, хотя он сам отмечает попытку последнего объяснить происхождение человека от рыбы, его космогонию и т. п., и одобряет общее толкование, данное Аристотелем милетской философии, когда он посчитал ее материалистической [2].

Хотя пифагоризм — концепция идеалистическая, Гегель все же критикует его, считая, что число — это неподходящая метафизическая категория: «Число, следовательно, есть наиболее мертвенная, наиболее лишенная понятия непрерывность, совершенно внешнее механическое движение вперед, в котором отсутствует необходимость» [3]. Категория количества характеризуется им как стоящая вне

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 160.
[2] См. там же, стр. 172.
[3] Там же, стр. 187.

понятия, неспособная передать движение и противоречия, качественные различия. Недостаточно того, что число представляет собой шаг вперед к обобщению и определению, Гегель предъявляет теперь требование диалектического. Он отвергает мнение, согласно которому число может выразить абсолютное,— оно выражает лишь одну сторону явлений, а вовсе не их *сущность*. Что число представляет собой определение, этого слишком мало; чисто качественные определения являются, по мнению Гегеля, «сухими, в которых отсутствует процесс, не диалектическими». Гегель предъявил категории числа требование, которому должна отвечать любая категория. Он поставил основной вопрос: «Вещи, однако, гораздо более определенны, и их определенность не есть только это сухое одно. Это замечательное отношение совершенно абстрактного одного к конкретному существованию вещей...»[1] Гегель признает все же некоторое применение числовых отношений в области астрономии и музыки, называя его даже «грандиозным». В объяснении же природы и особенно духа пифагоризму делать нечего.

Единственный элемент диалектики, который Гегель ценил у пифагорейцев, состоит в интуиции факта, что единица содержала в самой себе различные определения[2] и что они наметили таблицу противоположностей, не развивая ее, однако: предел и бесконечное, правое и левое, единство и множество и т. д. Но это простое перечисление, а не понимание роли противоположностей.

Ленин отметил критику Гегеля метафизического мышления пифагорейцев, считая, что оно выявило «отрицательное определение *диалектики*»[3]. Но Ленин все же положительно оценил зачатки научного мышления (гипотезы об эфире, о строении материи вообще), которые Гегель обошел в пылу критики метафизического мышления. Это повторится и с

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 189.
[2] См. там же, стр. 190.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 245.

другими критическими высказываниями, особенно сделанными в адрес механистического материализма.

У элеатов Гегель восхищается разработкой категории чистого бытия (Парменид) и разработкой диалектики у Зенона. Провозглашение Парменидом бытия и отрицание им чувственной совокупности, множественности и многообразия и в то же время движения Гегель считает «огромным прогрессом». Эта оценка кажется абсурдной в устах диалектика. Здесь Гегель забывает о диалектике, чтобы иметь возможность чествовать «появление мышления», в действительности же идеалистического мышления абстрагирования, которое отрицает категорию действительности и противопоставляет ей абстрактное понятие. И он пишет: «Так как в этом нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова»[1]. Следует отметить, что в адрес этой метафизической доктрины — первой философской доктрины, отрицающей движение и изменение,— Гегель не произносит ни слова критики!

Другого знаменитого элеата, Зенона, Гегель считает родоначальником диалектики. Провозглашение элеата диалектиком также кажется абсурдным, если не вспомнить, что это толкование связано с рассудочно-идеалистическим тезисом Гегеля, согласно которому субъективное и объективное отождествляется. Так объясняется, что Гегель называет диалектику то субъективной, то объективной, на что обращал внимание Ленин[2]. Ленин уделял особое внимание страницам Гегеля о Зеноне не из-за того, что Гегель говорил о философе-элеате, а в связи с экскурсами, которые Гегель по этому поводу совершает в область диалектики.

Гегель показал, что аргументация, развернутая Зеноном в поддержку тезиса элеатов, является

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 223.
[2] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 256.

фактически признанием движения, диалектики. Ленин пишет: «Зенон и не думал отрицать движение, как — «sinnliche Gewißheit» [1], вопрос стоял лишь «nach ihrer (движения) Wahrheit» — (об истинности движения)» [2]. В этом смысле, поскольку для Зенона (как и для Гегеля) бытие *есть* мышление, доказательство существования движения сводится к доказательству мышления движения. Ленин характеризует в «Философских тетрадях» (стр. 252) специфику проблемы движения у Зенона: «вопрос не в том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий».

Гегель ценил Зенона, потому что он показал противоречия, к которым ведет изображение движения, что наметило, хоть косвенно, подход к проблеме диалектики, потому что, поставив вопрос, «как следует понимать движение, (он показал) в то же время, как следует поступать» [3], чтобы определить его диалектически. Зенон коснулся также категорий непрерывности и прерывности, лежащих в основе понимания пространства и времени.

Гегель посвятил Гераклиту содержательную и глубокую главу, признавая в его философии основные принципы своей собственной концепции: «Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я бы не принял в свою «Логику» [4].

Если Гегель назвал диалектику Зенона субъективной, то диалектика Гераклита объективна: «Шаг вперед от диалектики, пребывающей как движение в субъекте, состоит в том, что она должна сама стать объективной» [5]. Объективная диалектика Гераклита состоит в том, что она стала первоначалом всех явлений. Это «необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом» [6].

---

[1] — «чувственную достоверность». — *Ред.*
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 252.
[3] Гегель, Соч., т. IX, стр. 234.
[4] Там же, стр. 246.
[5] Там же, стр. 245.
[6] Там же, стр. 246.

Таким образом, Гегель подчеркивает значение Гераклитовой диалектики как необходимый и решительный поворот не только в греческой философии, но и для прогресса истории всемирной философии. Это первое признание, глубокое и компетентное, эпохального значения — появления объективной диалектики. Появление категории становления в греческой философии особенно оценивается Гегелем, он предоставляет ей высшее место в иерархии категорий: «Это — первое конкретное, абсолютное, как единство противоположностей. У него мы, следовательно, находим философскую идею в ее спекулятивной форме...» По сравнению с объективной диалектикой Гераклита «...рассуждения Парменида и Зенона представляют собой абстрактный рассудок» [1]. Лишь теперь, при сопоставлении с объективной диалектикой Гераклита, метафизическое мышление элеатов предстает в своем истинном свете.

Гегель переносит на Гераклита высшие атрибуты своей собственной философии — жест энтузиазма, делающий ему честь. Гераклитова философия характеризуется как «...завершение идеи, ее развитие в целостность, представляющую собою начало философии, так как он выражает сущность идеи, понятие бесконечного...» [2]. Хотя Гегель, как мы видим, считает, что начало философии (истории философии) бедно и что в принципе бесконечная совокупность *бытия* может быть постигнута лишь много позже, в результате длительного накопления в продолжительном процессе истории философии, все же он здесь ценит главную *тенденцию* философии Гераклита — постигнуть бесконечное многообразие явлений.

Гегель показывает, что именно Гераклит выработал категорию становления и доказал, что бытие — не *больше,* чем небытие, и что обе эти категории представляют собой чистую абстракцию по

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 246.
[2] Там же, стр. 248—249.

сравнению с конкретной реальностью,— суждение, благоприятно освещающее начало «Науки логики», где Гегель рассматривает категории бытия и небытия прежде, чем категорию становления. Гегель пишет: «Рассудок изолирует бытие и небытие как истинные и значимые; разум, напротив, познает одно в другом, познает, что в одном содержится его другое» [1].

Зенон видел бесконечное, но только в аспекте противоположностей, только противоречие в движении; Гераклит раскрывает потенциальное богатство категории противоречия, противоречие становится для него средством раскрытия бесконечности бытия.

В то же время противоречие не препятствует восприятию *единства* бытия, что является одновременно субъективным и объективным, реальным и идеальным. Это значит, что, хотя оно стало основной категорией — или именно потому, что оно стало основной,— единство противоположностей позволяет, даже требует охвата всех категорий.

Помимо этого методологического аспекта, который можно вывести из рассуждений Гегеля, он более ясно подчеркивает диалектический характер Гераклитовой *гармонии:* греческий философ понял, что «гармония именно и есть абсолютное становление, а не одно лишь изменение» [2]. Речь идет не о *статической* или *метафизической* гармонии, о гармонии, которая состояла бы из сосуществования или нарастания различий. Существенно то, что всякий отдельный, частный предмет отличается от любого другого, «но не абстрактно от какого-либо другого, от *своего* другого, что они могут быть также и едины. Каждое особенное существует лишь постольку, поскольку в его понятии содержится его противоположное» [3].

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 250.
[2] Там же, стр. 251.
[3] Там же.

Ленин ценил это толкование Гегеля, которое является вкладом в проблему диалектики. Цитируя вышеуказанный отрывок, Ленин отметил на полях: «Очень верно и важно» [1].

Следует отметить, что уважение к объективной диалектике Гераклита помешало Гегелю идеалистически извратить ее. Напротив, он подчеркнул даже тот факт, что греческий философ не остановился на принципах диалектики, а применил их в своей концепции природы, и заметил, что огонь был избран Гераклитом как основа существования благодаря своему диалектическому характеру, потому что он воплощает время, потому что он — «абсолютное отсутствие покоя». В то же время Гегель указал на заслугу Гераклита, заключавшуюся в том, что он рассматривал время как «первую физическую сущность», что он понял, что время — это первичное чувственное представление категории становления.

По сравнению с другими материальными элементами, предложенными ионийцами в качестве первопричин бытия,— вода, воздух и др.,— огонь кажется Гегелю безусловно высшим, так как огонь представляет собой становление, процесс, возникновение и исчезновение.

Увлекшись толкованием материалистического принципа, предложенного Гераклитом как первопричина явлений, Гегель приходит к изложению *объективной диалектики* природы, которую ценил и Ленин: «Природа есть никогда не останавливающееся движение, и вселенная — переход от одного к другому, от раздвоения к единству и от единства к раздвоению» [2]. Гегель представил натуралистам Гераклитову философию природы как пример диалектического понимания природы, и по этому поводу критиковал узость натуралистов, не понимающих перехода противоположностей из одной в другую.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 258.
[2] Гегель, Соч., т. IX, стр. 254.

Верное истолкование материализма Гераклита дает Гегель в проблеме познания, показывая, что греческий философ исходит из объективного мира [1]. В конце концов Гегель не может удержаться от того, чтобы не предъявить Гераклиту свое типичное возражение: его пониманию природы как процесса «недостает лишь того, чтобы его простая сущность была познана как всеобщее понятие» [2], природа не отождествляется с «задуманным». Этот «процесс» реализует лишь Анаксагор.

Хотя Гегель дал понятию «нус» Анаксагора лишь идеалистическое толкование (по нашему мнению, «нус» имеет двойное, материалистическое и идеалистическое значение), он подчеркнул все же положительную роль категории духа в системе диалектических категорий. Гегель истолковывает «нус» как мысль. «Простота «нуса»,— пишет Гегель,— есть не некое бытие, а всеобщность, отличная от себя, но отличная таким образом, что различие непосредственно снимается и это тождество полагается для себя. Эта всеобщность сама по себе, отдельно, существует в чистом виде лишь как мышление» [3]. Гегель истолковывает понятие Анаксагора в свете спиритуализма, и это толкование в этом смысле ясно показывает рационалистическую *сторону,* которая начинается с Гераклита и постоянно проявляется в греческой философии (за исключением Демокрита и Эпикура): восхищение *логосом,* силой и кажущейся независимостью мысли. Понятие Анаксагора о «нусе» как о чем-то наводящем порядок в мире и управляющем миром есть выражение этого восхищения разумом в пределах культуры пришедшей к власти рабовладельческой демократии.

Гегель не уделил никакого внимания материалистической стороне, которую представляют собой гомеомерии и не понял также положительного,

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 261.
[2] См. там же, стр. 257.
[3] Там же, стр. 288.

ничуть не компенсирующего значения спиритуализма Анаксагора. Его занимали два значения «нуса»: мышление (общее) и цель. «Нус», как говорит Гегель,— это мышление (поскольку оно противопоставляется личному) и цель (поскольку он — «принцип движения»). Исходя из аристотелевского толкования, Гегель проницательно отметил явление проникновения финализма в греческую философию,— явление, которое для Гегеля, конечно, не представляло ничего отрицательного. Он указывает, что Аристотель прав, когда утверждает об Анаксагоре, что он «...в другой раз называет его [«нус»] душой». Гегель пишет: «Как душа, самодвижущееся есть лишь непосредственно единичное, «нус» же, как простой, есть всеобщее. Мысль движется для чего-то; цель есть первое простое, делающее себя результатом; это начало понималось древними как добро и зло, то есть именно как цель в качестве положительного и отрицательного» [1].

Но как Гегель, так и Платон в свое время были вынуждены признать решающий факт, что Анаксагор не применил цель для объяснения природы, дал не финалистски-спиритуалистическое толкование природы, а материалистическое, механистическое; ...«Мы можем в общем вывести, что Анаксагор не применил его [свой «нус»] к реальным явлениям» [2].

Следует отметить, что, несмотря на симпатию Гегеля к Анаксагору, тот факт, что Гегель ценил категорию, «нуса», не помешал ему подвергнуть критике содержащийся в объяснении природы механицизм, неспособность Анаксагора понять качественные, диалектические преобразования в природе. С этой же диалектической точки зрения Гегель критикует и механистическое объяснение, данное Эмпедоклом, состоящее в механическом соединении и делении элементов [3]. Таким образом,

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 289.
[2] Там же, стр. 300.
[3] См. там же, стр. 276.

Гегель впервые подверг критике механистическое объяснение природы, встречавшееся ему на протяжении всей истории философии и науки, и из которого он сделал выводы, применимые к критике метафизического мышления натуралистов своего времени.

Заслуга Гегеля в том и состоит, что он дал первую положительную оценку софистам, понял их исторически положительную роль в культуре рабовладельческой демократии и защищал их от клеветы представителей «здравого смысла». Гегель первым понял, что провозглашенный софистами релятивизм, гносеологический субъективизм имел также и положительную сторону, которую он расценивал как серьезный вклад в историю диалектики. Ленин показал, что «по поводу софистов Гегель архиподробно жует ту мысль, что-де в софистике есть элемент, общий всякому образованию (Bildung) вообще и нашему в том числе...»[1] Это общее состоит в рассуждении, размышлении. Гегель правильно отметил рационалистический характерь софистики, стремление ставить под сомнение все явления, законы, принципы и т. д., что было явлением положительным по своей тенденции, выражением диалектического начала и веры в силу мышления, в силу понятия. «...в образовании понятие есть господствующее и движущее потому, что в обоих познается определенное в его границе, в его переходе в другое»[2].

Гегель увидел связь между этой рационалистической культурой и греческой демократией[3], отметил антипатию Сократа и Платона к софистам и хвалил софистов за то, что «они приобрели себе ... большие заслуги перед Грецией»[4].

Но Гегель не анализировал внимательно *содержание* и *тенденцию* софистов, он рассматривал их

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 266.
[2] Гегель, Соч., т. X, стр. 7.
[3] Там же, стр. 10.
[4] Там же, стр. 16.

в целом, не различая их в соответствии с занимаемыми ими социально-политическими и этическими позициями.

Что касается диалектического начала в софистском мышлении, Гегель, хотя и критиковал релятивизм Протагора, ценил все же то, что этот софист уловил разницу между объектом и субъектом, между бытием и внешней видимостью. Он еще больше ценил Горгия за то, что последний в своей агностической аргументации раскрыл (так же как Зенон — доказательство невозможности мыслить движение) бытие и небытие внутри самой действительности, постиг диалектический характер этих двух категорий и рассматривал их как исчезающие моменты. В связи с толкованием, которое Гегель дает по этому поводу диалектике («исчезающие моменты»), Ленин рассматривал его как «прекрасное определение диалектики!!» [1].

Но Гегель критиковал альтернативный метод Горгия ставить вопросы с помощью дилеммы «либо-либо», так как предметы, явления не сводятся лишь к тому или иному определению, они могут выявляться лишь в том или ином аспекте, могут быть аналитически исследованы под тем или иным углом зрения, «а из этого еще ничего не следует против природы самого предмета» [2].

Хотя Гегель и посвятил Сократу большую главу, это не означает, однако, соответствующей оценки. Гегель считает Сократа ступенью, моментом дальнейшего развития субъективной диалектики (что сближает его с софистами). Гегель ценит у Сократа также его попытку определить категорию добра и с помощью последней способствовать пониманию категории всеобщего. В то же время Гегель серьезно критикует позиции Сократа и, хотя находит в лице греческого философа собрата по «философии духа», очень ясно видит признаки субъективизма и упадка, содержащиеся в провоз-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 268.
[2] Гегель, Соч., т. X, стр. 31.

глашении им собственного сознания критерием всего сущего.

Гегель показывает, что субъективная диалектика (ирония Сократа) выявляла в каждом утверждении возможность его противоположности с целью вызвать практическое, нравственное изменение. Гносеологическое значение этого приема — «не знать», что такое добродетель, человек и т. д.,— состоит в том, что он побуждает к уточнению, развитию абстрактных и статичных представлений. Искусство «повивальной бабки» также имеет положительное значение,— оно представляет собой раскрытие понятия, всеобщего, заключенного в конкретных, частных делах. Таким образом, у Сократа «...сознание всеобщего; это — воспитание к самосознанию, представляющее собой развитие разума» [1]. В этой сжатой и глубокой формулировке Гегель показал специфическое сократовское переплетение нравственного и гносеологического. Гегель уделял меньше всего внимания логической стороне сократовского мышления, показав отличный пример сдержанности, с которой следует оценивать Сократа в истории логики. Наибольшая часть главы, написанной Гегелем, относится к этической концепции Сократа, которую он рассматривает главным образом критически.

Заслуга Гегеля в том, что он отметил и тщательно проанализировал нравственно-политическую основу Сократовой диалектики: стремление вызвать смущение и замешательство в сознании собеседников и слушателей. Это было главной тенденцией этих бесед [2]. Это — недоумение и сомнение, необходимые диалектическому мышлению для того, чтобы приступить к анализу разнообразных и противоречивых сторон явлений [3], которые, однако, у Сократа ведут в конце концов к расшатыванию государственных норм, к сомнению по

---

[1] См. Гегель, Соч., т. X, стр. 50.
[2] Там же, стр. 51.
[3] Там же, стр. 52.

поводу их состоятельности, к их отрицанию: «Здесь обнаруживается, что сократовский принцип в другой форме принес гибель греческой жизни» [1].

Гегель указывает, что заслуга Сократа в том, что он поднял проблему добра как новую категорию. Но Сократ остановился на абстрактном определении добра, не дал ему никакого конкретного содержания. Его интересовало в основном отрицание существующих норм (рабовладельческой демократии) и провозглашение субъективного сознания моральным принципом. Поэтому с Сократа, указывает Гегель, начинается эпоха морального упадка греческого государства, так как единичное лицо отрывается от коллектива и считает себя выше последнего.

Как спиритуалист Гегель не может не оценить того, что в лице Сократа проявляется дух, духовная свобода — в действительности же аристократический субъективизм, враждебный демократии. Гегель все же отдает себе отчет в том, что этот спиритуализм есть «...отрыв единичного от всеобщего, забота единичного лица о себе за счет государства» [2].

Благодаря своему историческому чутью и вопреки своему сочувствию идеалистической философии Гегель сумел увидеть то, что не увидели и не хотят признать десятки буржуазных философов от Гегеля до наших дней, а именно, что Сократ был противником греческой демократии. Гегель со всей категоричностью показывает, что Сократ «...вступил в антагонизм к тому, что признавал правым и истинным афинский народ. Выставленные против него обвинения были поэтому справедливы» [3] и что «...в этой обвинительной жалобе афинский народный дух выступил против принципа, сделавшегося для него гибельным» [4].

---

[1] Гегель, Соч., т. X, стр. 65.
[2] Там же, стр. 54.
[3] Там же, стр. 69.
[4] Там же, стр. 74.

Само собой разумеется, что Гегель был пристрастен, проявляя сочувствие и уважение к объективному идеализму Платона (и ценил его), что вместе с недостатком внимания к науке и враждебностью к древнему греческому материализму привело Гегеля, как показал Ленин, к принятию мистических абсурдностей из «Натурфилософии» Платона: «Мистик-идеалист-спиритуалист Гегель (как и всякая казенная, поповски-идеалистическая философия нашего времени) превозносит и жует мистику — идеализм в истории философии, игнорируя и небрежно третируя материализм»[1]. Только в той мере, в какой, что и у Гегеля, внутри идеалистической системы Платона можно найти элементы диалектики, ставится вопрос об их использовании и о том, как их использовал Гегель.

Хотя Гегель и отметил этические источники платоновской теории мышления, подчеркнув таким образом преемственность между Сократом и Платоном, он на этот раз не увидел аристократизма Платона, политической основы его философии.

Следует, однако, отметить, что Гегель заметил дух недовольства существовавшим общественным строем, о котором свидетельствует платоновская философия[2].

Что касается диалектики у Платона, то Гегель увидел в платоновской философии синтез разработанных до него категорий. Гегель, однако, упрекает его в отсутствии систематической трактовки и в использовании мифов, что он считает недостаточной точностью мышления. Гегель рассматривает платоновскую философию с точки зрения категорий как «узловой пункт», момент сосредоточения отдельных категорий, разработанных философами до Платона. С этой точки зрения от считает платоновскую философию конкретной.

Однако желание использовать результаты платоновской диалектики или онтологии заставляет

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 274.
[2] См. Гегель, Соч., т. X.

Гегеля смотреть сквозь пальцы на материалистическое в теории идей, на догму статического, неизменного характера идей. Гегель не видел, что в отличие от его собственной концепции идеи платоновская концепция не находит в идее диалектики действительности, явлений. Удивительно, что Гегель нигде не сделал более глубокими различия между идеализмом Платона и своим собственным диалектическим спиритуализмом, между метафизической и диалектической теориями идей. Зато Гегель подчеркнул субъективный гносеологический характер платоновской диалектики и объективную диалектику. Он указывает, что «мы легко допускаем, что чистое логическое движение существует само по себе...»[1] То, что тяжело, подразумевается, это — чтобы движение идей передавало движение в самих вещах. Поэтому можно сделать вывод, что у Платона абстрактный, чисто логический анализ категорий единичного и множественного бытия и небытия и т. д. Гегель отмечает, что диалектика Платона направлена против конечного, чувственной действительности, разнообразия; поэтому Платон стремится доказать, что добродетель может быть только одной. Такого рода диалектика, цель которой «разложение и отрицание особенного в пользу всеобщего ...еще не представляет собой ...диалектики в ее подлинном виде»[2]. Истинная диалектика — это та, которая отражает и определяет противоречия, конкретное. Такого рода диалектика, указывает Гегель, есть у Платона, но находится редко, как, например, в диалогах «Софист» и особенно «Парменид». Многие из платоновских диалогов сводятся, по Гегелю, к отрицательной диалектике, приводят к путанице в уме собеседника. Диалог «Парменид» также не дает охвата противоположностей в их обобщенном единстве.

Единственным более ощутимым результатом платоновской диалектики является якобы откры-

---

[1] Гегель, Соч., т. X, стр. 165.
[2] Там же, стр. 167.

тие, что небытие специфично для категории *иного,* что всеобщее проникнуто другим, оно является единством тождества и различия. «Такова главная черта своеобразной диалектики Платона» [1].

Хотя и недостаточно решительно, Гегель критиковал субъективный и абстрактный характер платоновских категорий [2] и показал, что их малое количество не покрывает идеи, то есть объяснение бытия.

Однако полное *отсутствие* критики проявил Гегель в отношении аристократической теории государства. Уничтожение свободы и собственности критикуется только под углом зрения представителя абсолютистского государства, которое использует демократический фасад.

Гегель ставил Аристотеля выше Платона, восхищался систематическим мышлением великого греческого философа, равновесием между эмпирическим анализом и обобщением, способностью охватить явления бытия во всей широте, но не дедуктивным путем, а исходя из «существующего». Показательно для понимания «Логики» Гегеля то, что, упоминая об онтологии Аристотеля, он говорит: «Эту часть логики можно назвать онтологией...» [3]

Несмотря на родство интересов — онтология и энциклопедические способности,— Гегель не сумел дать философии Аристотеля объективного толкования. Его идеалистическо-спиритуалистическая позиция побудила его считать «нус», который мыслит себя, вершиной аристотелевской философии, побудила его скрыть материалистическую сторону мышления Аристотеля, противопоставлявшего себя Платону, финализм его концепции о природе и т. д.

Положительно, однако, в анализе Гегеля использование диалектики Аристотеля, за исключением ее применения к познанию природы. Гегель показал превосходство категории активности над

---

[1] Гегель, Соч., т. X, стр. 188—191.
[2] Там же, стр. 180.
[3] Там же, стр. 306.

статической идеей Платона. Но Гегель не мог критически отделить движение от цели, так как он сам был сторонником финализма. Поэтому он считал прогрессом по отношению к Гераклиту то, что у Аристотеля цель приводит в движение материю.

Гегель анализировал и новые категории, внесенные Аристотелем в греческую философию,— возможность и действительность, диалектику формы и материи. Но, как показал Ленин, Гегель намного смягчил суровую критику Аристотеля метафизической концепции Платона об идеях. Ленин показал, что, «Излагая полемику Аристотеля с учением Платона об идеях, Гегель *скрадывает* ее материалистические черты» [1]. Эта критика, как указывает Ленин, имеет большое историческое значение: она «есть критика *идеализма, как идеализма вообще*», «подрыв Аристотелем (в его критике идей Платона) *основ* идеализма» [2].

Гегель фальсифицировал материализм Аристотеля и идеалистическим толкованием Аристотелевой концепции об ощущении и об объективном характере действительности. Гегель утверждает, что «совершенно безразлично, находим ли мы себя определяемыми субъективно или объективно: в обоих случаях ...ощущение существует» [1]. Это искажает важный отрывок из «О душе» (II, 5), в котором Аристотель категорически утверждает, что не существует познания без ощущения и что «...то, что вызывает ощущение, находится вовне».

Хотя Гегель и восхищается Аристотелем по поводу эмпиризма, лежащего в основе категорийного обобщения, он противоречит сам себе, когда утверждает, что Аристотель не пришел бы к таким обобщениям, если бы исходил из опыта. В качестве аргумента приводится «нус» — бог, двигающий все, не находясь сам в движении — категория в самом деле спекулятивная, но *единственная* категория

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 277.
[2] Там же, стр. 278.
[3] Гегель, Соч., т. X, стр. 286.

этого рода! [1] Гегель не заметил, что в этом пункте Аристотель уже не диалектик, что этот неподвижный «нус», который определяет движение,— уступка традиционной теологии и платоновской неизменной идее.

Гегель подписался под мнением Канта, что от Аристотеля не было больше сделано ни шага вперед в логике. Он ценит стремление Аристотеля сделать описательный анализ форм мышления, но с оговоркой, что «...в этом умозаключении от одного к другому ...мышление в его лишь конечном применении; его логика есть поэтому естественная история конечного мышления» [2]. Следовательно, по меньшей мере в лице Аристотеля Гегель не недооценил роль формальной логики. Он пишет, что усилие Аристотеля выделить формы абстрагирования, применяемые рассудком, «заслуживает восхищения» и составляет его «бессмертную заслугу» [3]. Однако эта логика «не логика спекулятивного мышления... здесь лежит в основании рассудочное тожество» [4]; она логика законченного, не логика разума и в то же время действительности в становлении. Заслуга Гегеля также и в том, что он показал, что схоласты выхолостили содержание из логики Аристотеля и подчинили ее теологии.

Гегель исказил и оклеветал материализм, поэтому мы не станем заниматься развитием категории материи в его изложении, а перейдем к рассмотрению отношения Гегеля к древним скептикам.

Гегель считал, что с точки зрения диалектики скептицизм следует использовать, с одной стороны, как момент отрицания, раскрытия противоречия, с другой — как теорию невозможности познания. Даже первую оценку — определение значения — Гегель значительно сокращает, указывая, что у скептиков речь идет не о чем ином, как о «случайной»

---

[1] Гегель, Соч., т. X, стр. 240.
[2] Там же, стр. 305.
[3] Там же, стр. 313.
[4] Там же, стр. 315.

диалектике. Тропы (аргументы) скептиков представляют ценность только в противопоставлении со здравым смыслом, наивным и догматичным, с его склонностью цепляться за односторонние определения.

Идеалист Гегель считал, что заслуживают включения в историю категорий и такие концепции, как концепции Платона, в которых доминирует мистицизм, в которых единственная категория, остающаяся на поверхности после разложения античной философии,— это категория единицы, но отождествленной с богом.

Как спиритуалист Гегель преклонялся перед новоплатоновскими и схоластическими спекуляциями о духе. Но он вынужден допустить, что для схоластов «...важно не оставлять вообще мирское в его непосредственной природности» и что единственное конкретно мыслимое явление — это... бог [1]. Несмотря на свою симпатию к теологии, Гегель признает, что схоластика метафизична, абстрактна, антидиалектична; в середине века, указывает Гегель, «...философия упала на уровень рассудочной метафизики и формальной диалектики» [2].

Исследование диалектики в современной философии более скудно и менее объективно по сравнению с тем, что Гегель сделал в отношении античной философии. Ярким примером этого служит сдержанность, с которой трактуется Бруно, материализм которого Гегель признает. Именно это и объясняет всякое отсутствие теплоты по отношению к первому философу нового времени, который начинает сводить воедино материализм и диалектику. Гегель не видит нового в позиции Бруно, называет его неоалександрийцем, лишенным оригинальности [3]. Все же в конце концов Гегель признает «великим начинанием попытку Бруно мыслить единство. Второй частью его замысла была

---

[1] Гегель, Соч., т. XI, стр. 82.
[2] Там же, стр. 98.
[3] См. там же, стр. 177.

попытка понять универсум в его развитии, в системе его определений»[1].

Вообще в том, что касается разработки категорий, современная философия беднее античной онтологии. Гегель знает и в какой-то мере сожалеет о том, что в современной философии теория познания играет центральную роль, так как он сам в своей собственной системе уделил мало внимания гносеологии. В теории познания, указывает Гегель, проблема заключается в том, чтобы «примирить» субъект с объектом, анализировать «рефлексию» субъекта в самом себе[2].

Эта перспектива узка, неудовлетворительна и в значительной мере искажает истину. Гегель не видел, что с наступлением новой эпохи проблема категорий ставится по-новому, а именно на основе естественных наук. Так, Гегель не сумел оценить значение диалектики в научных трудах Галилея или Декарта, так как он придерживался жесткого разделения между наукой и философией. Настоящая спекуляция, по Гегелю, начинается только с Фихте. Все же он продолжал выявлять диалектику в системах Декарта, Спинозы, Лейбница, а также в гносеологии.

Следует отметить признание Гегеля о том, что Бэкон — не вульгарный эмпирик, что у него существует равновесие между индукцией и обобщением. По этому поводу Гегель сам признает необходимость «содержания», опоры на конкретное: «...для идеи необходимо, чтобы получили развитие частные черты содержания»[3]. Гегель заявляет: «мы должны ознакомиться с эмпирической природой, с физической природой и миром человека. Заслугой нового времени является то, что оно способствовало такому знакомству или впервые создало его»[4].

---

[1] Гегель, Соч., т. XI, стр. 188.
[2] Там же, стр. 207.
[3] Там же, стр. 219.
[4] Там же.

Что касается Декарта, то единственными положительными элементами являются правильная оценка методического сомнения и критика механицизма. У Спинозы Гегель ценит только важную диалектическую мысль, содержащуюся в изречении «всякое определение есть отрицание». Он не видит прогресса, отмеченного спинозовским мышлением в обогащении категории материи; то, что ценит в нем Гегель,— это больше идеалистическое извращение. Но справедлива его критика того абстрактного, окаменелого, метафизического изображения мира, которое характеризует философию Спинозы [1]. Не хватает, однако, использования диалектического соотношения между необходимостью и свободой, хотя Гегель считает эту антиномию одной из главных проблем новейшей философии.

Удивительно, что Гегель так мало ценил диалектику в научном и философском мышлении Лейбница, главным образом категорию развития. Категория индивидуальности (монада) использована довольно слабо; Гегель не мирится с плюрализмом Лейбница, считает, что идея бесконечного разнообразия наносит ущерб единству. Все же он признает принцип индивидуальности основным [2].

Заслуга Гегеля в том, что он выявил диалектику, содержащуюся в Кантовых антиномиях, хотя Кант остерегался их и перенес их из объективного мира в сознание. Гегель тонко отмечает, что «...трансцендентальный идеализм оставляет существовать ...противоречие, а только принимает, что «в себе» не страдает таким противоречием, что это противоречие имеет свой источник исключительно в нашем мышлении» [3].

В том, что Гегель ценил и критиковал у Фихте и Шеллинга, мы вообще не находим нового; важно использование диалектики из философии природы Шеллинга, о которой мы уже упоминали [4].

---

[1] Гегель, Соч., т. XI, стр. 288.
[2] Там же, стр. 340.
[3] Там же, стр. 437.
[4] См. выше.

Пренебрежение к науке, искажение материализма и клевета на него

Как мы видим, в концепции Гегеля о предмете и назначении философии переплетаются просветительство и диалектика со спиритуализмом и объективным идеализмом. Последние две отрицательные черты неизбежно выявились в истории философии, и не только в восхвалении идеализма, нападках на материализм или его искажении, но и в отрицательном, иной раз даже враждебном отношении к естественным наукам. Гегелевская история философии вообще оторвана от развития техники и науки. Имена великих ученых, таких, как Кеплер, Галилей, Коперник и т. д., служат Гегелю только для того, чтобы иллюстрировать и подчеркнуть развитие и обогащение идеи. О науке как таковой Гегель выражается пренебрежительно. Так, касаясь научных занятий Фалеса, стремившегося объяснить разливы Нила, Гегель пишет: «...многие другие его мысли... не были собственно спекулятивными...» [1] О материалистической философии ионийцев Гегель вообще плохого мнения именно потому, что она была тесно связана с изучением природы. Он считает, что «прогресс должен был затем состоять в том, что остается позади лишь это непосредственное определение природы» [2]. Эмпедокла Гегель также расценивает низко, потому что он занимается изучением природы; у него мы находим «...понятие, больше погружающееся в реальное воззрение» (die reale Ansicht) [3].

Еще во введении в греческую философию Гегель изложил свою точку зрения, искажавшую суть дела; согласно этой точке зрения в греческой философии «первое место занимает духовное начало, и природная сущность уже больше не признается сама по себе» [4].

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 256.
[2] Там же, стр. 153.
[3] Там же, стр. 275.
[4] Там же, стр. 138.

Следуя этой точке зрения, Гегель исказил почти все материалистические концепции древней и новейшей философии, причем главный удар падает на древних философов. Как показал Ленин, «Демокрита Гегель behandelt [1] совсем уже stiefmütterlich [2], всего стр. 378—380 [270—272]! Невыносим идеалисту дух материализма!!» [3] Гегель не только полностью опускает историческую роль Демокрита, но и извращает материалистический атомизм, утверждая, что в атоме «...мысль находит... самое себя... атом и пустота суть ...простые понятия...» [4]

Как мы видели выше, Гегель истолковывал идеалистически и Аристотеля, скрывая его материалистическую сторону [5]. Самое грубое извращение материализма Гегель допустил в отношении материализма Эпикура, о котором он утверждал, что у него «все снижено до уровня общего здравого смысла», так как Эпикур исходит из бытия, воспринимаемого внешними чувствами. Ленин заклеймил эту мнимую критику как *«Клеветы* на материализм», показав, что «Необходимость понятия» ни капли не «уничтожается» учением об *источнике* познания и понятия!!» [6]

Гегель игнорировал арабский материализм и элементы материализма, содержащиеся в средневековом номинализме. В то же время Гегель, хотя он и понимал значение Возрождения вообще, как философии, обращенной к действительности, природе, обществу, человеку, не понял, что самые передовые философские концепции развились в тесной связи с современными естественными науками, не смог оценить значение материализма в научном мышлении, не использовал в достаточной мере материализм в проблеме метода и т. д. Для его недооценки естественных наук показательно его отно-

---

[1] — трактует. — *Прим. ред.*
[2] — как мачеха. — *Прим. ред.*
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 262—263.
[4] Гегель, Соч., т. X, стр. 269.
[5] См. выше.
[6] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 286.

шение к Ньютону: неспособность понять историческое значение физики Ньютона, резкая критика эмпиризма английского ученого («варвар в отношении понятий»). Столь же презрительную критику мы встречаем и по отношению к Локку.

Так как французский материализм переплелся с просвещением,— которое Гегель использовал в значительной мере, но только как явление «культурного порядка»,— Гегель признавал атеизм французских материалистов, но недооценивал самую категорию материи из их концепции, назвав ее «пустой вещью» и оспаривая их «спекулятивную», то есть философскую, способность. Философию французских материалистов о природе он клеветнически называет «скучным пустословием» [1], а поскольку просвещение сведено к значению «культурного» явления, которым, по Гегелю, не следует заниматься в истории философии, отсюда небеспристрастный вывод: «Коротко говоря, интересно в этой философии лишь отрицание, и об этой положительной французской философии не стоит говорить» [2].

«Отрицательная часть», то есть критика французских материалистов в адрес феодальных порядков и идеологии, положительно оценивается Гегелем, но он оспаривает — вступая в противоречие с самим собой,— что французские философы думали о революции!

Что глубоко диалектично, является почти законом истории философии, это — констатация Гегеля, что в истории философии начало абстрактно, что первые философские системы представляют малое количество категорий или бедные категории (например, один) и что, по мере того как мы продвигаемся к современности, число категорий и их содержание обогащается. Гегель говорит о первых философских системах, что «...идея в них наименее

---

[1] Гегель, Соч., т. XI, стр. 384.
[2] Гегель, Соч., т. IX, стр. 43.

определенна. Они остаются лишь в пределах еще ненаполненных общностей» [1].

Так же обстоит дело и с процессом познания или с возникновением философии. Гегель имеет в виду систему диалектических категорий, которая в «Науке логики» отправляется от бытия — самой абстрактной, следовательно, самой бедной по содержанию категории — и завершается идеей в конечном состоянии, которая обогатилась, накопив все определения, которая носит в себе результат всех категорий и которая является, следовательно, самой конкретной категорией.

Здесь закон совпадения логического и исторического, действительно, ярко освещает как прогресс гносеологии — реальный прогресс, каким является история философии, так и положительный гносеологический смысл анализа категорий. Но этот закон вовсе не говорит о каком-либо преобладании логического над историческим. Не история философии, то есть совокупность всех авторов философских систем, взяла за образец какую-нибудь систему категорий, чтобы воспроизвести ее, а, наоборот, философия Гегеля явилась попыткой воспроизвести историю философии.

Эта попытка онтологии, лежащая в основе «Науки логики», является системой категорий, построенной на неверной основе: ее основной категорией — той, на которой покоится вся система,— является идея. Гегель пытается подменить ею материю — самую богатую и фундаментальную категорию, а это ведет к тому, что его система категорий повисает в воздухе, хотя внутри ее, как это будет видно, он создал отдельные ее части, хорошо пригнанные между собой.

Что историческое определяет логическое, что система категорий может быть создана только на основе выделения категорий из общественной практики и истории, *из практики* и *истории* естественных наук, а также из критического освоения

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 43.

всей истории философии — все это доказал марксизм-ленинизм. Сам Гегель понял это лишь частично, дав ценное методологическое указание: «...не искать в древних философских учениях больше того, что мы вправе там находить»[1].

Гегель вполне обоснованно критиковал попытки осовременивания, совершавшиеся некоторыми историками древней философии, лишенными исторического чутья. Гегель показал, что мы не имеем права вводить в старые концепции более богатое содержание, чем это позволяли исторические условия, в которых жили древние философы. «Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно дано как их учение»[2]. Не следует обгонять тексты, насильственно делая их актуальными, что является не чем иным, как извращением. Потому что «всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собой звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые соответственны ее эпохе»[3].

Ленин высоко ценил это доказательство исторического, диалектического чутья Гегеля[4].

Тезис Гегеля о непрерывном обогащении философских систем не может быть принят без серьезных критических исследований. Так, как его понимает Гегель, этот тезис ведет к выводу о том, что какая-либо философская система более правильна и более ценна автоматически, только благодаря тому, что она появляется на более поздней исторической ступени. А это означало бы — на конкретных примерах,— что идеализм Шеллинга ценнее, чем материализм Демокрита, а современный экзистенциализм якобы богаче, чем французский материализм XVIII века.

Тезис Гегеля приводит к таким абсурдным выводам, потому что он не основан на материалисти-

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 43—44.
[2] Там же, стр. 45.
[3] Там же, стр. 48.
[4] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 244.

ческой концепции истории философии, потому что Гегель не видит борьбы между материализмом и идеализмом в истории философии, потому что он не учитывает социальной функции философии, прогрессивного или реакционного характера той или иной философской концепции. Для того чтобы философия действительно представляла более высокую ступень в истории философии, чтобы она могла освоить результаты, достигнутые предшественниками — но не только истории философии, которая ограничена историей категориальных систем, но и социального мышления и истории науки,— она должна представлять социальный прогресс, объективный прогресс. Гегелевская философия не отвечала историческим задачам своей эпохи — критерии, установленные самим Гегелем. Как мы видели, объективный процесс приспособления, безропотного подчинения и политического компромисса немецкой буржуазии, субъективный процесс Гегеля отречения от гуманистических, просветительских принципов и компенсации нравственно-политической недостаточности спекулятивной силой объясняет нам неудачу гегелевской философии.

То, что Гегель не был в состоянии сохранить свою просветительскую, гуманистическую концепцию о задачах философии, отражается и в пассивной, фаталистической черте его концепции истории философии. Его концепция исторической необходимости философии, нечеткость его взглядов относительно соотношения между объективным и субъективным внушают мысль о том, что и реакционные концепции якобы необходимы и разумны, а философам даже не следовало бы выбирать какую-либо из философских концепций — им неизбежно пришлось бы принять «философию эпохи».

Но история философии показывает, что ни в одной из эпох не существовало единой философии и что субъективный фактор проявлялся в выборе той или иной политико-этической и философской позиции. Люди не могут выбирать класс, к которому они принадлежат, но могут выбирать какую-

либо этическую, политическую и философскую позицию; современной истории известно много случаев, опровергающих гипотезу относительно неизбежности тех или иных этических и философских позиций. Вопреки Гегелю классовая борьба доказала, что не все реальное разумно, а разумны лишь силы, представляющие прогресс. Следовательно, не любая философская система разумна, реакционные концепции не могут претендовать на то, что они представляют разум.

Гегель не сумел дать научную периодизацию философии. Поскольку он ставил себе в качестве основной задачи проследить обогащение идеи, категорий, причем с идеалистической точки зрения, последнее, связанное с его пренебрежением к материализму, мешающему иной раз уловить новое в истории философии. Так, например, философия Возрождения (Кампанелла, Бруно, Ванини, Гассенди) перенесена во вторую часть, в «средневековье», один лишь Бэкон отнесен к «новой философии». Идеалистическая точка зрения побудила Гегеля также придать неоправданное значение схоластике или мистику Бёме. При этом в гегелевской истории философии отсутствуют Галилей, Дидро, Вольтер, а анализ взглядов Гоббса крайне поверхностен.

Следует все же отметить, что Гегель говорит об оппозиции между реализмом и идеализмом [1], но только в отношении современной философии, не представляя в действительности борьбу между материализмом и идеализмом.

Гегель нарисовал довольно удачную картину особенностей идеологии Возрождения, за исключением анализа роли естественных наук, хотя он признает, что теперь происходит примирение с действительностью и настоящим и что на признании последних зиждутся успехи естественных наук [2]. Гегель увидел и подчеркнул изменение содержания

---

[1] См. Гегель, Соч., т. XI, стр. 210—211.
[2] См. там же, стр. 212.

идеологии в Европе в эпоху Возрождения — в противоположность средневековой идеологии. Он назвал отход от теологии характерной чертой новой идеологии. Но в сущности Гегель был доволен борьбой философов-материалистов и просветителей против *католической* теологии — протестантскую, как мы знаем, он считал высшей и безупречной.

Пренебрежение к Востоку

Гегель был одним из тех, кто выдвинул реакционную и ненаучную теорию о преимущественно мистическом характере мышления Древнего Востока. Только на том основании, что религия родственна философии, утверждает он, «...в истории философии установилась странная традиция говорить о персидской, индийской и т. д. философиях» [1].

Можно было бы возразить, что в эпоху Гегеля было известно слишком мало источников философии Древнего Востока. Но это возражение справедливо только отчасти. Даже на основании тех сравнительно немногих источников, которыми располагал Гегель, было возможно критическое освоение философии Древнего Востока. Гегелю не хватало не столько осведомленности, сколько объективности, непредубежденности.

Но Гегель, как это видно из «Философии истории», был скован своей схематичной, европоцентристской концепцией, которая принципиально пренебрегала историей и культурой Древнего Востока, считая ее только «чем-то предшествующим» европейской философии. По его мнению, «настоящая» философия начинается с Греции, так как только здесь появляется концепт, обобщение с помощью понятия. Гегель допускал, что именно в восточных *религиях* мы встречаем всеобщее, а не в философии, хотя он все же говорит — и здесь он в какой-то мере противоречит себе — о началах и катего-

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 62.

риях индийской философии [1]. В китайской философии Гегель считает, что пять элементов (металл, дерево, вода, огонь и земля), положенные у Шуцзиня в основу явлений, не имеют характера всеобщности: «Всеобщая абстракция переходит ... у китайцев к конкретному, хотя этот переход совершается согласно внешнему порядку и не содержит в себе ничего осмысленного» [2]. И поспешно и необоснованно делает вывод: «Вот какова основа всей китайской мудрости и науки» [3]. Он пренебрегает этими материалистическими принципами, которые представляли «наиболее раннюю форму материалистического понимания природы. ...представление, ...возникшее в начале 1 тысячелетия до н. э. в период Западного Чжоу, как результат развития естественнонаучных знаний» [4].

Что касается индийской философии, то Гегель без колебаний отождествляет ее с религией: «Индусская культура весьма развита и величественна, но их философия тождественна с их религией...» [5] Благодаря работам Кольбрука Гегель все же знал о доктринах миманса, ньяя и санкхья, то есть о трех из семи классических систем индийской философии. Из трех доктрин, излагаемых Гегелем, санкхья и ньяя имеют значительные материалистические элементы, а миманса признает объективную действительность. Знаменательно, что, следуя безоговорочно Кольбруку, Гегель говорит о теистической и атеистической системах санкхья [6], что вступает в противоречие с его отождествлением индийской философии с религией.

Гегель обнаружил негативистский характер, а именно отрицание природы, чувств, закрепления в действительности, что в самом деле является особенностью многих индийских этических доктрин,

---

[1] См. Гегель, Соч., т. IX, стр. 119.
[2] Гегель, Соч., т. IX, стр. 113.
[3] Там же.
[4] «История философии», т. I, стр. 60.
[5] Гегель, Соч., т. IX, стр. 116.
[6] Там же, стр. 125.

но неоправданно распространил эту черту на всю индийскую философию, игнорировал материализм и развитие науки в Древней Индии. Он игнорировал социальные корни индийского спиритуализма (негативизма) и в то же время социально обоснованный конфликт между народной, оптимистической моралью и негативистскими доктринами, борьбу между материализмом и идеализмом в философии.

Фидеизм в истории философии

Как мы видим, естественные науки недооцениваются Гегелем, в то же время его компромиссная позиция приводит его к восторженному принятию религии. Это теоретически обосновывается Гегелем в «Введении» и последовательно применяется в тех местах, где он пространно исследует историю теологии и схоластики.

В «Введении» Гегель ставит перед собой задачу рассмотреть «отграничение философии от родственных ей областей». Но в то время как «отграничение» от науки осуществляется на нескольких страницах, «отграничение» от религии превращается в длинную противоречивую и путаную речь в защиту религии. Об этой части Ленин заметил: «Архидлинно, пусто, скучно об отношении философии к религии и вообще»[1]. Это тяжкое впечатление, о котором говорит Ленин, является результатом колебания Гегеля между философией и религией, результатом доводов, которые он развивает, с тем чтобы в конце концов доказать необходимость мирного сосуществования философии и религии.

Гегель считает, что с самого начала следует подчеркнуть «родство» философии и религии, трактующих один и тот же предмет — бесконечное — и обладающих одним и тем же корнем — дух, или рациональность. Гегель утверждает, что у философии и религии одна цель, одна основная тенден-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 244.

ция: та, которую имеет дух — усвоить рациональность, найти самого себя. «Но форма, в которой это содержание налично, отлична в религии от той формы, в которой оно налично в философии, и поэтому история философии необходимо отлична от истории религии» [1].

Гегель не скрывает хорошо известного факта, что в течение своей истории философия вступала в острый конфликт с религией; он даже подчеркивает, что философия «заняла враждебную позицию по отношению к религии, а равно и наоборот, философствование также встречало враждебное отношение и осуждение со стороны религии и церкви» [2]. Он гордится тем, что не скрывает этого конфликта, так как убежден, что его разрешение у него в кармане. Это решение состоит в гармонии, примирении между философией и религией, «философская» переработка протестантской теологии. Гегель заявляет, что говорит как лютеранин, когда напоминает свое спиритуалистическое кредо: «Деятельный субъективный дух, который внемлет божественному духу — и поскольку он ему внемлет,— сам есть божественный дух. Это соотношение духа лишь с самим собою есть абсолютное определение; божественный дух живет в своей общине и присутствует в ней. Это внемление получило название веры» [3].

Итак, Гегель сам объявляет причину принятия религии: потому что она не отличается от его философского спиритуализма. Он смотрит сквозь пальцы на иррациональность, на мистицизм религии, так как религия представляется ему философией духа, которая отличается от его собственной философии только тем, что использует представления вместо понятий. Гегель забывает свои собственные просветительские определения религии, когда он разоблачал ее этические корни, когда

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 62.
[2] Там же, стр. 64.
[3] Там же, стр. 70—71.

изобразил всю нищету «несчастного сознания» и его противоречия в «Феноменологии духа». Теперь он не видит больше разницы в *содержании* философии и религии, а лишь «разные формы»: философия использует понятие, а религия — представления. Представляя вещи таким образом, Гегель может провозгласить решение о сосуществовании. «Такова должна быть точка зрения философии нашего времени. Она возникла внутри христианства и не может иметь другого содержания, чем то, которое имеет сам мировой дух...» [1] Гегель заявляет, что вражде между философией и религией следует положить конец: «...дело идет поэтому лишь о том, чтобы форма понятия достигла такого завершения, которое делает возможным постижение содержания религии» [2]. Он не останавливается перед тем, чтобы критиковать просвещение, которое, будучи «ограниченно» рассудком (Verstand), не было в состоянии понять тайну религии. Гегель изобретает термин «спиритуализм» для обозначения этих тайн и заявляет, что их следует принять и объяснить: «Для духа, каков он в себе и для себя, образ религии необходим» [3].

Как уже указывалось, рассматриваемая работа имеет в своей основе диалектическую концепцию истории философии, концепцию, в которой диалектика переплетается с идеализмом. Одновременно гегелевская история философии показывает, насколько сознательно Гегель включил свое собственное мышление во всемирную историю философии. Вопреки шовинистическим, пангерманистским тезисам из «Лекции по философии истории» Гегель не считал свою философию «немецким мышлением». В период гитлеризма даже и компетентные исследователи Гегеля, например Герман Глокнер, издатель юбилейного собрания сочинений Гегеля, утверждали, что выявление и утверждения проти-

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 76.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 77.

воречия якобы являются специфической чертой немецкого мышления[1]. Разумеется, всемирная история диалектики отвергает подобное шовинистическое и гротескное утверждение. В Индии и Китае, Японии и Иране, Греции и Риме, Италии и Франции, Англии и России диалектика проявила себя как универсальный метод мышления.

Как уже указывалось, сам Гегель умело и с радостью использовал диалектическое мышление своих предшественников в той мере, в какой он был знаком с ним, в пределах знаний, присущих современной ему эпохе, и своих собственных взглядов. А это означает, что он сам признал идеологические источники, из которых он черпал, признал, что диалектика нисколько не является эфемерным явлением, без предшественников, без предварительного накопления идеологических посылок. Гегель учился у Гераклита, у Аристотеля, у Руссо и Дидро, у Канта и Фихте,— упомянем лишь некоторых из наиболее значительных диалектиков — его предшественников.

Разумеется, одним предшествующим ему диалектическим мышлением нельзя было бы объяснить гегелевскую диалектику. Только историки философии — идеалисты — вполне удовлетворяются тем, что перечисляют все концепции (а порой даже и абзацы), которыми вдохновлялся изучаемый ими философ. Восприятие идеологических влияний само по себе определяется позицией класса, представляемого мыслителем. В эпоху Гегеля жили и Шопенгауэр и Гербарт, так же хорошо знакомые с историей древней и современной философий, но они не только не интересовались диалектикой, а, наоборот, объявили себя ее противниками.

Гегель черпал нечто из диалектического мышления, равно как из предшествовавшего ему философского идеализма потому, что он ощущал потребность подкрепить свои убеждения и доказа-

---

[1] H. Glockner, Vom Wesen der deutschen Philosophie, Stuttgart-Berlin, 1941, S. 67.

тельство правильности диалектики и идеализма. Но в прошлом он смог найти лишь то, что его заставляло искать настоящее. Необходимость доказать значение противоречия, борьбы (особенно духовной), снятия, прогресса, как выражение стремления к изменению, как отражение тревожной потребности к обновлению, ощущавшейся его классом, все это побудило Гегеля искать своих предшественников в истории диалектики, точно так как бессилие изменить ход истории и приспособление к немецким порядкам толкнули его к спиритуализму, идеализму, реакционным взглядам. И для того чтобы обосновать справедливость всех этих тезисов, Гегель пустился в поиски своих естественных союзников — древнего, средневекового и современного идеализма.

* * *

По сравнению с субъективизмом, эмпиризмом и нигилизмом, господствовавшими в истории философских и социальных концепций прошлого и характеризующими современную буржуазную историю философии, концепция Гегеля истории философии является более передовой, несмотря на ее многочисленные недостатки. Как совершенно справедливо указывалось, «...авторы современных идеалистических историко-философских концепций сделали большой шаг назад по сравнению с выдающимися представителями философской мысли прошлых веков, например, с Гегелем» [1].

Ограничиваясь эмпирическим и метафизическим, отрывочным описанием различных философских концепций, буржуазные историки философии отрицают их преемственность, историческую, диалектическую связь, которую Гегель старался подчеркнуть. В то же время буржуазные философы, основываясь на политико-идеологических потребностях капиталистических государств в том, чтобы

[1] «История философии», т. I, М., 1957, стр. 21.

провозгласить современный идеализм вершиной философской мысли, считают, что лишь они открыли «вечную истину», отрицают всякое значение мирового философского наследия и без всякой скромности заявляют, что история философии начинается с них. Так поступает Гуссерль, который выдает себя за настоящего философского мессию, за первооткрывателя «вечной истины». Гуссерль предупреждает нас, что «...в интересах времени не следует покидать вечность...»[1] У естественных наук якобы «преходящие интересы», в то время как у философии они не преходящи, она как бы парит в вечности.

Некоторые современные буржуазные философы, как, например, Бертран Рассел, или же историки философии, как Б. Фюлер, С. Радхакришнан и другие, пытаются с рационалистическо-идеалистических позиций понять значение истории философии, постичь отдельные связи между философией и техникой, между философией и естествознанием или же проследить связи между общественной жизнью и философией (Рассел); другие подчеркивают роль мышления в странах Востока (Радхакришнан). Разумеется, подобные положительные идеи остаются изолированными и не выходят за рамки общих идеалистических позиций.

Представителями объективного идеализма, платоновского, метафизического толка, защищающими тезис «вечной» истины, являются Г. Глокнер, Ф. Гаррис, И. Фишль и др. Фишль рассматривает историю философии как средство сохранения и развития новых идей. Глокнер, Гиршбергер и Гаррис хотели превратить историю философии в придаток богословия, а Карл Ясперс отрицает именно то, что стремился выявить Гегель: характер «объективного духа», другими словами, сверхличный характер познания, историчность и поступательное развитие философии. Немецкий экзистенциализм

---

[1] Husserl, La philosophie comme science rigourense, p. 95.

не в состоянии понять историю философии иначе как выражение личности философов, представляющих собой последовательный ряд «чудес».

Для неопозитивистов, для которых философия вовсе не наука, история философии становится историей произвольных схем, носящих личный характер. Логический позитивизм в лице Ф. Франка открыто отрицает значение и ценность всей предшествующей ему истории философии.

Агностиков, экзистенциалистов, объективных идеалистов или католических идеологов в вопросе об истории философии объединяет неспособность постичь закономерность, значимость и поступательное развитие в истории философии. Субъективистские, скептические, нигилистические или мистические воззрения современных буржуазных философов мешают им постичь диалектику истории философии, как ее сумел понять Гегель, несмотря на всю ограниченность его идеалистических позиций.

Понятно, насколько далеки рыцари «вечной» истины от ценных усилий Гегеля открыть диалектическое в истории философии.

С другой стороны, следует отметить, что буржуазные историки философии наряду с идеалистическим истолкованием философских идей, которое у них едино с гегелевским, продолжают также развивать и реакционные гегелевские тезисы о «превосходстве» западной философии над восточной, а буржуазные философы ФРГ настойчиво твердят в частности, о превосходстве «германской» философии. Эти расистские и шовинистические тезисы господствовали главным образом в период установления фашизма в Германии.

Возникновение марксизма явилось революцией не только в истории философии, но и в науке истории философии. На основе концепции исторического материализма классики марксизма-ленинизма заложили основы научного объяснения всех форм общественного сознания, в том числе и философии. С позиций пролетариата и с позиций диа-

лектического и исторического материализма классики марксизма-ленинизма дали нам социальные политические и теоретические критерии освоения мирового философского наследия, которое современные эпигоны буржуазной философии не в состоянии ни признать, ни обогатить.

Марксистско-ленинская концепция истории философии критически осваивает гегелевские диалектические идеи о развитии и прогрессе философии, о роли категорий, о связи между логическим и историческим, но объясняет все эти проблемы с точки зрения решающего пафоса классовых интересов и стремлений и определяет философские позиции как непрерывную борьбу материализма с идеализмом и одновременно как борьбу диалектики с метафизикой, не недооценивая при этом роли идеологических источников. Одновременно с этим на основании указаний классиков марксизма-ленинизма расширилось поле исследования истории философии, причем в нее было включено все общественное и философское мышление мира, всех народов и была доказана правильность периодизации истории философии в связи со всемирно-историческим событием возникновения марксизма. Являясь перспективной философией рабочего класса, представляющего собой передовую силу современности, марксистско-ленинское мировоззрение обладает также способностью применять историю философии в свете требований жизни, в том числе и современной идеологической борьбы, социального прогресса и неуклонного прогресса познания. Так, в противоположность агностицизму, субъективизму или нигилизму марксистско-ленинская концепция истории философии объединяет *объяснение* и *освоение* мышления с объективных позиций социального прогресса.

V. Концепция природы

«Философия природы» является одной из самых устаревших частей всей гегелевской системы. Здесь, как в фокусе, сконцентрированы основные недостатки гегелевской философии: объективный идеализм, спиритуалистическая интерпретация, дедуктивно-спекулятивный подход. Это не значит, что в этой работе кое-где нельзя не обнаружить проблесков элементов диалектики.

По отношению к гегелевской философии природы буржуазные философы стоят на двух в равной мере односторонних и ошибочных позициях: или снисходительного согласия, иногда даже восхваления, или полного пренебрежения. Классики марксизма-ленинизма, и особенно Энгельс, показали, что подобная альтернатива совершенно необоснованна. Энгельс доказал, что ни у ортодоксального гегельянства, ни у антигегельянства эмпириков и неокантианцев не могло быть научного подхода к этому учению, то есть критики и вместе с тем использования его ценных элементов.

Несомненно, что к разделу, озаглавленному «Философия природы» в «Энциклопедии философских наук», современный читатель не проявляет большого интереса. Но не надо забывать, что ценные мысли о природе, фактическое применение диалектики к познанию природы есть и в «Науке логики». В заключительной оценке гегелевской концепции природы нельзя не учитывать этого факта. Что касается самой «Философии природы», то она не только не внесла ничего революционного, но и не

всегда поднималась даже до уровня знаний той эпохи. Поэтому и нет необходимости давать подробный анализ этой работы; достаточно остановиться на немногих элементах диалектики и форме, в которую облекла их система.

1. Метод и система в «Философии природы»

Как мы пытались показать в первом томе настоящей работы [1], еще во второй половине XVIII и особенно в первые десятилетия XIX века в естественных науках произошли значительные изменения. Благодаря работам Канта, Лапласа, Дидро, Вольфа и Ламарка, благодаря открытиям в физике (электричество, теплота, оптика), химии (Дальтон), наконец работам Гёте и его концепции природы в эпоху Гегеля накопилось множество элементов диалектики, которые предшествовали великим открытиям XIX века и одновременно возникновению диалектического материализма.

Многие из этих открытий были известны Гегелю. В «Энциклопедии» он ссылается на химиков Бертолле, Берцелиуса и Дальтона, натуралистов Кювье, Гумбольдта, Галлера, физиков Томсона, Румфорда и других. Гегель был также хорошо знаком с классической механикой Кеплера, Галилея, Ньютона. Но не это — более или менее полное знание об открытиях эпохи и достижениях современных ему естественных наук — было для Гегеля решающим, а его принципиальные взгляды на природу, на материю.

Кант, хотя и признавал невозможность познания вещи в себе и проникновение познания ограничивал его проникновением в одни лишь явления, но теоретически рассматривал природу объективно. В качестве ученого Кант рассматривал природу в свете возможности и теоретического и практического ее познания, как «совокупность всех ве-

---

[1] См. I том настоящей работы, главу: «Диалектические элементы в научной мысли эпохи».

щей, поскольку они могут быть объектами наших чувств, а одновременно и опыта, стало быть, то, что можно познать через сумму всех явлений, то есть чувственный мир, исключая все нечувственные объекты»[1]. В другом месте Кант определяет природу как «существование (Dasein) вещей, насколько оно определено общими законами»[2].

Мы видим, что, хотя он и подчинил природу разуму, это подчинение имело место лишь в гносеологическом плане. Кант не высказывает какого-либо ценного суждения, не видит какого-либо *качественного различия* между материей и мышлением.

Совсем по-другому обстоит дело у Шеллинга, Фихте и Гегеля. Решительное изменение имеет место у Шеллинга: гносеологическое отношение между мышлением и природой заменено онтологическим отношением между природой и духом: «Природа есть видимый дух, дух есть невидимая природа», или: «Природа в себе или вечная природа есть дух, рожденный в объективной (форме) (in das Objektiv geborene Geist) сущности бога, облаченной в форму...»[3]

Шеллинг возвращается к спиритуалистическо-мистическому умалению природы, начало которой положили Платон и Плотин. Отражая их бессилие объяснить историю, он прибег к спиритуалистическому компенсированию, к утешению, что «во главе находится мудрость, за ней природа; природа является образом мудрости; будучи последней частью мудрости, природа заключает в себе только последние отражения разума... Поэтому природа не обладает воображением. Интеллектуальное мышление выше воображения; воображение стоит

---

[1] I. Kant, Metafysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, III.

[2] И. Кант, Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки. Изд. 2, Соцэкгиз, 1937, стр. 59.

[3] Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1803, S. 64, 79.

между впечатлением природы и мышлением. Природа не обладает ни восприятием, ни разумом...»[1]

Таким образом, Шеллинг, как и греческий мистик, проводит онтологическое, антропоморфическое сравнение духа и природы, сравнение, из которого победителем выходит дух. Бессилие объяснить историю компенсируется и у того и у другого утешением, что дух выше природы, а природа — не что иное, как «неосознанный дух». Дух — «живой», природа — «мертва»; дух творит, организует; все, что в природе находится в движении и организации, согласно этой концепции, может исходить только от духа. Поэтому Шеллинг использует открытия Вольта, Дэви, Фарадея, Пристли, Лавуазье, Броуна и других для построения спиритуалистическо-финалистической системы природы. Первые открытия в области электричества и теории магнетизма служат ему для «доказательства» «духовной» полярности природы, ее «одушевления». Природа превращена в организм, который является «всемирной душой» (Weltseele). Ступени природы — царства природы — для Шеллинга являются не чем иным, как дорогой («одиссеей») духа, который стремится к самосознанию. Другими словами, природа существует для человека; человек — его сознание, дух представляет конечную цель вселенной.

Этот упрощенный финализм и антропоморфизм переплетаются с платоническими и мистическими положениями: «потенции» природы отождествляются с идеями — прототипами, которые одновременно являются «идеями бога». Физические тела — только «объективизация» или материализация этих идей. Материя как таковая есть самая низкая ступень объективизации идей и божества.

Хотя Гегель и критиковал тождество Шеллинга, его иррационализм и интуитивизм, сам он со своим спиритуалистическим отношением к природе немногим отличался от Шеллинга. Гегель выдвинул

[1] Plotin, Enneades, III, Paris, 1927.

новую точку зрения, состоящую в поисках диалектики в природе, которую он, разумеется, понимал как внешнее проявление идеи. Однако он сам стал на платоно-христианскую позицию умаления природы, согласно которой природа *ниже* духа, и особенно мышления. Это означало перерыв в объективно-научном отношении к природе, начало которому было положено естественными науками в эпоху Возрождения, а также возвратом к средневековому, этическому, морально-теологическому отношению к природе. Несмотря на критику этических взглядов Фихте, у которого природа существует лишь для осуществления этической цели, Гегель, по существу, не пошел дальше этого спиритуалистического взгляда. Стремление к познанию объективной диалектики все же привело Гегеля к выявлению некоторых диалектических аспектов природы, хотя у него и не было *непосредственного* интереса к познанию материи и ее форм движения.

Гегель всегда видел природу сквозь деформирующую призму спиритуализма; он не может рассматривать природу, *не сравнивая* ее с духом или понятием. Еще в «Пропедевтике» природа определяется им как «абсолютная идея в форме инобытия»[1]. Природа рассматривается не как в себе, а как нечто иное, как инобытие идеи.

Гегель включает природу в спиритуалистическую иерархию: дух — высший, так как он внутренний, природа — низшая, так как она «внешняя». В общей эволюции идеи (идея — природа — дух) природа есть акциденция, перерыв, низшая фаза. Гегель сравнивает ее с идеей и поэтому утверждает, что природа «бессильна представить идею». Отношение к материи пренебрежительное, ибо она не обладает «несомненностью» идеи и свободой духа. В спиритуалистическом мире природа выглядит как чужеродное и нежелательное тело. «Природа есть отчужденный от себя дух»[2]. Таким

[1] Гегель, Введение в философию, 1927, стр. 163.
[2] Гегель, Соч., т. II, стр. 21.

образом, Гегель почти буквально заимствует платоно-христианский тезис о природе как о препятствии на пути духа.

Гегель упрекает природу в том, что в ней господствуют необходимость и случайность. Природа принижена в противовес духу, который наслаждается свободой и в идеалистическом понимании Гегеля не знает, что значит необходимость и случайность. Гегель находит, что даже бесконечная делимость материи является недостатком, признаком низшего состояния.

Единственную положительную черту природы Гегель находит в явлении жизни, так как в ней «проглядывает понятие».

В то время как для Гёте «природа не имеет ни ядра, ни коры», Гегель рассматривает природу как кору понятия, кору, которую ей не терпится разрушить, чтобы добраться до себя: «Цель природы умертвить самое себя и прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы, омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа» [1].

Гегель видоизменяет кантовское положение, согласно которому законы природы принадлежат не ей самой, а разуму. В системе объективного идеализма Гегеля «образы природы суть только образы понятия...» [2]

Природа не обладает собственным определением и собственной необходимостью, материя по существу аморфна. То, что в природе является необходимым, определяющим, имеет форму, принадлежит идее. Получая этот дар от Идеи, природа мутит ясные формы, разумные определения идеи. Поэтому Гегель утверждает, что природа выражает «противоречие»: она является противоречием между разумной необходимостью, с одной стороны, и случайной разновидностью — с другой.

Другими словами, в вопросе о познаваемости

---

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 548.
[2] Там же, стр. 549.

природы Гегель приходит к определенному агностицизму, который он частично и признает. Гегель утверждает, что в природе необходимость не является необходимостью понятия; так как в природе необходимость переплетается со случайностью, так как особые случаи, конкретные факты «отклоняются» от необходимости понятия-разума, то из природы устраняется все, что не представляет собой ее самое. Положение о «бессилии природы» полностью воплотить разум означает по сути дела признание относительного бессилия познания: «Указанное бессилие природы ставит границы философии, и совершенно нелепым является требование, предъявленное разуму, чтобы он постигал такого рода случайности...» [1]

Конкретный, «случайный» факт пробил брешь в рационализме «уверенного в себе» идеализма. Рациональный и спиритуалистический идеализм вынужден был признать, что материя не позволяет превратить себя в идею, но он не отдавал себе отчета во всей серьезности этого признания, которое колеблет всю его систему. Основой компенсаторного спиритуализма и гегелевского объективного идеализма является убеждение, что практическое столкновение с историей может быть превращено в обобщение, что любой индивидуальный факт, любое реальное препятствие может быть приравнено к силлогизму.

Так конкретная реальность мстит идеализму, который — во имя своего класса — хотел всю сопротивляющуюся действительность превратить в понятие. Хотя и парадоксален факт, что признание ограниченности познания имеет место в связи с природой, а не историей, в которой немецкая буржуазия действительно показала себя бессильной, но тем не менее он знаменателен.

Сравнивая дух с природой, Гегель одновременно открывает новую черту низшего состояния природы. В «Лекциях по философии истории» он за-

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 32.

являет, что, несмотря на многообразие происходящих в природе изменений, они представляют собой только круговращение, которое бесконечно повторяется. Гегель вводит здесь необоснованное различие между изменениями в истории и в природе: первые являются новым и прогрессивным, ибо они *непосредственно* представляют изменения в духовной сфере, в то время как изменения в природе не имеют никакого духовного смысла, как таковые не представляют становления. Это является вопиющим отклонением от самого принципа диалектики, противоречием по отношению к общей категории становления. Сам Гегель утверждает в «Науке логики», что *«нет ничего ни на небе, ни на земле, что не содержало бы в себе и того и другого, и бытия и ничто»* [1], то есть не было бы подчинено становлению.

Вся эта путаница, все противоречия и идеалистические искажения природы вытекают из компенсаторного спиритуализма Гегеля. Говоря об истолковании природы ранними представителями христианства, Гегель дал очень правильную характеристику этого морально-религиозного толкования: «Природа здесь уже не хороша... Она представляет собою нечто отрицательное. Ее нужно аннулировать. Такова основная идея христианства» [2]. Однако Гегель не отдавал себе отчета в том, что своим желанием аннулировать природу в пользу духа он снова вводит в толкование природы изгнанные современной наукой теологический мистицизм и спиритуалистическую враждебность к природе.

Понятие материи у Гегеля, хотя и носит отпечаток идеализма, содержит некоторые положительные, диалектические элементы, связанные с состоянием развития естественных наук того времени. Здесь Гегель более восприимчив к достижениям науки, и его спиритуалистический финализм эти

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 70.
[2] Hegel, Bd. 19, p. 101—102.

достижения объединяет в единое целое, хотя это целое еще остается крайне противоречивым.

Гегель восхвалял Канта за то, что последнему «принадлежит заслуга завершения понятия материи тем, что он ее рассматривает как единство отталкивания и притяжения»[1]. Гегель также определяет материю как «реальное в пространстве и времени» и утверждает, что «точно так же как нет движения без материи, так не существует материи без движения»[2].

В «Диалектике природы» Энгельс не только выписал и одобрил это последнее определение, но и высоко оценил концепцию Гегеля о притяжении и отталкивании.

«Превращение притяжения в отталкивание и обратно у Гегеля мистично, но по сути дела он здесь предвосхитил позднейшие естественнонаучные открытия». «Гегель гениален даже в том, что он выводит притяжение как вторичный момент из отталкивания как первичного: солнечная система образуется только благодаря тому, что притяжение берет постепенно верх над господствовавшим первоначально отталкиванием»[3].

По Гегелю, под материей следует понимать «материи», свойства вещей, тел. Только в механике материя может считаться лишенной формы. В физике материя представлена как имеющая вес и силу, оказывающая сопротивление; она одновременно является единством движения и покоя.

Гегелю принадлежит также заслуга отрицания материи «в себе» неопределенной, лишенной формы, указания, что всякая материя предполагает форму, основой которой она является. Гегель подвергает критике абстрагирующий и изолирующий метафизический интеллект, выработавший метафизическое понятие материи, лишенной формы: «на самом же деле, напротив, мысль о материи безус-

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 168.
[2] Гегель, Соч., т. II, стр. 60.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 559.

ловно заключает в себе принцип формы, и поэтому мы нигде в опыте и не встречаем существование бесформенной материи»[1]. Гегель отметил, что понятие о первичной недифференцированной материи было оправданно только в очень древнем, начальном периоде мышления, в мифологии (хаос).

Гегель доказывал, что не существует материи как таковой, материи, понимаемой абстрактно, в то время как некоторые естествоиспытатели, вроде Негели, приходили к агностическим выводам, утверждая, что не можем знать, что такое материя, пространство, время и т. п. Эту мысль Гегеля высоко оценил Энгельс: «Вещество, материя,— указывает Энгельс,— есть не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано это понятие; движение как таковое есть не что иное, как совокупность всех чувственно воспринимаемых форм движения; такие слова, как «материя» и «движение», суть не более, как *сокращения,* в которых мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей»[2]. Попытки найти в реальном мире абстракции, созданные мышлением, являются поэтому абсурдными. «Это точь-в-точь как указываемое Гегелем затруднение насчет того, что мы можем, конечно, есть вишни и сливы, но не можем есть *плод,* потому что никто еще не ел плод как таковой»[3].

Гегель констатировал бесконечную делимость материи и то, что материя является делимой, прерывной и непрерывной, но не остановился на этом вопросе. Вопросам прерывности и непрерывности как диалектическим моментам категории количества он уделяет большое внимание в «Науке логики».

Положительные элементы во взглядах Гегеля на материю указывают на отражение в них дости-

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 219.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 550.
[3] Там же, стр. 551.

жений современных наук и на некоторые проявления диалектического мышления. Но это не означает материализма или материалистического понимания природы. Гегель берет эти элементы из естествознания, чтобы включить их в свое идеалистическое, спиритуалистическое понимание природы. Бесконечная делимость материи представляется ему лишь подтверждением внешнего характера природы, чертой низшего ее состояния по сравнению с духом. По Гегелю, единство, которое имеет сама материя, уступает единству духа.

Признав, что материя существует во времени и пространстве, Гегель упрекает тела за то, что они «безразличны» ко времени и пространству. Множественность вещей представляется ему «неопределенной» по сравнению с диалектическим различием. Он дает определение движения как единства противоположных моментов пространства и времени, но упрекает тела, что они инертны и что их движение, по существу, внешнее. Здесь выступает деформирующий оптический обман спиритуализма: тело не обладает «присущим» ему движением, которое Гегель приписывает духу и понятию: «В этой сфере конечность тела, его несоответствие своему понятию состоит в том, что оно как материя есть лишь *абстрактное*, непосредственное единство времени и пространства, а не положено в одном их развитое беспокойное единство, не положено движение, как *внутренне присущее* ему»[1]. Только в «Абсолютной механике», в небесной механике Гегель допускает существование движения или свободной материи. Это запоздалый отклик на различие, которое усматривали древние философы между земным и небесным миром, различие, которое было устранено еще Бруно и Галилеем.

Одновременно Гегель указывает, что в механике господствует количество как таковое: только физика рассматривает тела также и с точки зрения качества. Энгельс отмечал рациональное в опре-

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 65.

делении Гегеля: «Механика в более широком или узком смысле слова знает только количества, она оперирует скоростями и массами и, в лучшем случае, объемами. Там, где на пути у нее появляется качество тел, как, например, в гидростатике и аэростатике, она не может обойтись без рассмотрения молекулярных состояний и молекулярных движений, и сама она является здесь только вспомогательной наукой, предпосылкой физики» [1].

Пространство является основной категорией природы, природа пространственна. В пространстве тела расположены «безразлично» друг к другу рядом; непрерывность материи «абстрактна» и не проявляет — по Гегелю — взаимодействия. Бесконечность пространства чисто количественная; в нем преобладает повторение и однообразие. Качественное отличие появляется только в отношении «точка — линия — поверхность — тело».

Хотя все эти определения иногда и наводят на размышления, они все же сформулированы со спиритуалистической точки зрения умаления пространства и природы по сравнению с духом. В буржуазной философии XX века Бергсон позаимствовал эти положения Гегеля, воспроизводя их подробнейшим образом. У Бергсона мы встречаем принижение материи по сравнению с «внутренней длительностью» и бессмысленный протест против «опространствования времени» и против рационального разума, который якобы не может вскрыть длительность, становление.

Гегель считает, что время есть форма существования, но вместе с тем оно является и «отрицанием пространства». Гегель торжествует по поводу превосходства времени над пространством: «истиной пространства является время» [2]. Критикуя и отвергая кантовские взгляды на пространство и время как на субъективные формы, Гегель считает то и другое объективным, но утверждает, что вре-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 567.
[2] Гегель, Соч., т. II, стр. 49.

мя является высшим, потому что в нем могут быть различия. Пространство есть царство количества, окаменевшего ограничения, оно не допускает движения и, следовательно, различия и беспокойства. Представление обладает пространством, а также и временем; философия, утверждает Гегель, должна выступать против этого, должна неразрывно связать пространство со временем. Пространство превращается во время, «отрицает» себя, находит себе истину во времени. Время противоречиво: «оно есть бытие, которое, *существуя* не существует, и *не* существуя, *существует,*— оно есть *созерцаемое* становление» [1].

Гегель отвергает концепцию времени как формы или вместилища вещей: «Но не во времени все возникает и преходит, а само время есть это *становление,* есть возникновение и происхождение, *сущее абстрагирование,* всепорождающий и уничтожающий свои порождения *Кронос.* Верно то, что реальное отлично от времени, но столь же верно и то, что оно также существенно тождественно с ним» [2].

Однако не следует забывать, что для Гегеля это реальное время не одно и то же, что и становление идеи. Время — это своего рода становление во внешнем плане, в природе. Как идеалист-рационалист, Гегель хочет сохранить превосходство понятия по сравнению со временем природы: «Конечное поэтому преходяще и *временно,* ибо оно не есть, подобно понятию в самом себе, полная отрицательность...» [3] Гегель вступает в неразрешимое противоречие, лишь бы сохранить отрицательность, становление, диалектику для духа и понятия. Гегель переносит собственные противоречия на реальное время, на становление природы. Он утверждает, что время противоречиво, ибо оно связано с конечным и противоречивым характером приро-

---

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 49.
[2] Там же, стр. 50.
[3] Там же.

ды; только понятие может преодолеть это противоречие, ибо оно бесконечно и вне времени вечно. Таким образом, понятие приобретает метафизическую диалектичность, оно якобы превосходно; здесь ясно просматривается платоновская черта гегелевской теории идеи. Гегель именно потому, что систематически проводит тезис о превосходстве духа и идеи над природой, приходит к одной из самых серьезных своих ошибок: к отрицанию становления, эволюции в природе.

Гегель признал, что природа является единым целым, а также признал и существование ступеней природы. Но, как мы видели, он оспаривал наличие в природе прогрессивных изменений, утверждая, что в природе имеет место только однообразное *повторение* по кругу. В то же время он решительно высказался *против эволюции.* Природа как таковая не эволюционирует: «Мы должны рассматривать природу как *систему ступеней,* каждая из которых необходимо вытекает из другой... причем, однако, здесь нет *естественного,* физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы» [1]. «Метаморфоза», то есть эволюция, предназначается Гегелем только понятию и как исключение индивидуальности в живой природе: *«Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собою развитие. Понятие же представляет собою в природе отчасти лишь некое внутреннее, отчасти же существует лишь в качестве живого индивидуума. *Существующую* метаморфозу мы находим поэтому лишь в области живых существ» [2].

Здесь Гегель вступает в новые противоречия. Первое связано с общим противоречием его понимания внутреннего-внешнего. В «Науке логики» и даже в «Философии природы» Гегель выступает против агностицизма, который отделяет внешнее

---

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 28.
[2] Там же.

от внутреннего, против тех, кто еще ищет «внутреннее внутреннего» [1]. Если природа есть внешне проявленное понятие и если внешнее неотделимо от его внутреннего, то непонятно, как может эволюционировать понятие «внутри» природы без того, чтобы не эволюционировала и его «кора», природа. Второе противоречие состоит в том, что если индивидуальное неразрывно связано с всеобщим, то непонятно, как может эволюционировать только индивидуум и не эволюционировать род.

Гегель отрицает эволюцию видов, как и возможность возникновения живой материи из материи неживой, объявляя их «чувственными и аморфными представлениями». Гегель критикует точку зрения более старых и более новых философов, которые пытались объяснить возникновение живых существ из воды, земли и т. п. или вывести возникновение высших видов из низших, объявляя ее «бессодержательной», непонятной. Все это ему кажется «качественным» представлением.

Развитие, переход от низшего к высшему, переход от количества к качеству, конкретное обогащение — все это отводится только понятию: «Дополнение одной ступени другой представляет собой необходимость идеи, и мы должны понимать различие форм как различие необходимое и определенное» [2].

Гегель оспаривал преформистскую концепцию эволюции организма, полагая, что он оспаривает эволюционизм. Он не только не оказался на уровне эволюционистских идей, созревавших еще со второй половины XVIII века, а, наоборот, отстал также от общей диалектической концепции природы, к которой пришел Дидро, ибо французский материалист спрашивает: «Не мог ли бы философ, представленный собственными догадками, предположить, что все живое имеет от вечности особенные, рассеянные и смешанные в массе материи элемен-

---

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 18.
[2] Там же, стр. 29.

ты; что все эти элементы случайно соединились... что сформировавшийся из этих элементов эмбрион прошел через бесконечные стадии развития и организации?» [1] И Дидро дает общую картину эволюции от неживой материи до сознания и культуры, соединяя природу и общество в единую общую картину эволюции. Что же касается эволюции родов, то Дидро ставит вопрос: «Не то же ли самое происходит с целыми видами, что в царствах животном и растительном с отдельным индивидом, который возникает, так сказать, увеличивается, растет, крепнет, потом разрушается и гибнет?» [2]

Несмотря на то что Гегель высоко оценил работы Гёте и использовал в «Философии природы» взгляды последнего в области оптики, минералогии, ботаники и т. п., он не увидел диалектического понимания природы у этого великого мыслителя.

Принижение неживой природы все же не сделало Гегеля неспособным вскрыть некоторые ее диалектические аспекты. Гегель, так же как и Шеллинг, был поражен полярностью в магнитных и электрических явлениях, тем, что они представляют единство противоположностей. Присоединившись также к ошибочной теории цветов, которую Гёте противопоставил Ньютону, Гегель увидел, однако, в свете и тьме иллюстрацию полярности материи.

Энгельс считал, что «Гегель уже вполне ясно рассматривает электричество, получаемое от трения, *как напряжение,* в противоположность учению об электрических жидкостях и электрической материи» [3]. Однако диалектические интуитивные замечания Гегеля подавлены пышными, фантастическими, дедуктивными умозаключениями. Так, свет ему кажется первым проявлением своей «самости», своего внутреннего содержания.

Точно так же и в геологии «индивидуальность» земли считается Гегелем началом появления субъ-

---

[1] Дидро, Собр. соч., т. I, 1935, стр. 352.
[2] Там же.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 603.

ективности. Как и Шеллинг, Гегель ищет в природе индивидуальность, субъективность. Растительное царство кажется Гегелю «субъективной жизнью» или «формальной субъективностью», в то время как животный организм определяется им как «конкретная субъективность». Таким образом, Гегель различает царства природы не по формам движения материи, а сквозь призму спиритуализма.

Конечно, вопреки общему спиритуалистическому пониманию жизни интерес Гегеля к этому явлению привел его также к ценным диалектическим догадкам. Диалектический характер явления жизни поражал Гегеля, как уже упоминалось, еще с молодых лет. Но природа в целом, и особенно органический мир, представлялись ему непосредственным воплощением идеи. В «Пропедевтике» он отмечает взаимозависимость в процессе органического формирования: этот процесс состоит в том, что «...органические части постоянно и взаимно производят друг друга, причем сохранение одной из них зависит от сохранения других»[1]. Гегель отмечает также сводимость биологических изменений к химическому процессу и специфически биологическую черту самосохранения по отношению к неживой природе.

Рассмотренная в целом природа выявляет биологическую ступень как ступень, соответствующую понятию. Однако эта характеристика конкретизирована Гегелем виталистически: «Понятие реализовано как душа в некотором теле»[2]. Как увидим ниже, категория жизни была включена Гегелем в «Науку логики»; отношение между индивидуумом и родом будет служить ему иллюстрацией отношений между всеобщим — особенным — единичным.

В области биологии как таковой, трактуемой в «Философии природы», Гегель вновь проводит разграничение между химическим и биологическим, указывая, что, если бы химический процесс мог воспроизводиться один, тогда была бы жизнь. Но

---

[1] Гегель, Введение в философию, стр. 161.
[2] Гегель, Соч., т. I, стр. 326.

жизнь сводится к химическим процессам только тогда, когда она уже не есть жизнь, когда организм умирает. К сожалению, эта правильная диалектическая мысль осталась изолированной; идеалист Гегель не сумел вскрыть то, что позднее было подчеркнуто Энгельсом: одинаково важна *связь* между биологическим явлением и процессами физико-химическими.

Энгельс определил организм как *«высшее единство, связывающее в себе в одно целое механику, физику и химию,* так что эту троицу нельзя больше разделить»[1]. Гегель же вместо объяснения биологического явления «снизу вверх» объяснил как живую, так и неживую материю «сверху вниз», применил к живой материи категории духа и психического, а к неживой — категории психического. Таким образом, Гегель принуждает минеральное царство войти в сферу органического. Он объявляет, что органическое имеет три ступени — минеральную, растительную и животную; минеральное царство есть «окаменевшая» жизнь.

Гегель и на этот раз обращает внимание на диалектический характер жизни: «Жизнь есть соединение противоположностей вообще, а не только противоположности понятия и реальности. Жизнь там, где внутреннее и внешнее, причина и действие, цель и средство, субъективность и объективность и т. д. суть одно и то же»[2]. Он характеризует также жизнь как «свободную индивидуальность» в отличие от «индивидуальности» планеты в системе планет. Самая важная черта организма, на которой настаивает Гегель, состоит в том, что организм есть собственная своя цель, что он есть синтез средства и цели (Selbstzweck): «Жизнь есть средство, но не для чего-то другого, а для своего понятия; она непрестанно порождает свою бесконечную форму»[3].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 566.
[2] Гегель, Соч., т. II, стр. 345.
[3] Там же.

Гегель подчеркнул *процессуальный* характер организма и тот факт, что для организма недостаточны категории целого и части. Энгельс в свою очередь отметил, что ни простое, ни составное, «ни механическое соединение костей, крови, хрящей, мускулов, тканей и т. д., ни химическое соединение элементов не составляют еще животного. (Гегель, «Энциклопедия», ч. I, стр. 256). Организм не является *ни* простым, *ни* составным, как бы он ни был слóжен» [1].

Кроме подчеркивания процессуального характера организма, Гегель отметил, что в нем все части — одна по отношению к другой — являются «моментальными средствами по отношению к «моментальным целям» и что организм представляет собой процессуальное единство трех процессов: индивидуального процесса организма как такового, процесса по отношению к неорганической природе (внешняя среда) и процесса воспроизводства. Он подчеркнул в то же время взаимозависимость между жизнью и смертью, тот факт, что они непрерывно переходят одна в другую.

Гегель не углубил и даже не показал на базе конкретных данных (которые в то время еще и не были собраны) основное диалектическое отношение между организмом и средой или внутреннюю диалектику, внутренние противоречия живого существа. Гегель говорил вообще о противоречиях живого существа. Он писал: «Преодоление этого процесса противоположности, противоречия и разрешение противоречия является высокой привилегией живых натур...» [2] Одновременно он подчеркнул, что в явлении жизни проявляется как действительное дифференциация понятия. Все эти диалектические определения имеют бесспорное историческое значение. В «Диалектике природы» Энгельс показал, что абстрактное тождество неприменимо к органической природе и «старая,

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 529.
[2] Hegel, Bd. 12, S. 142.

абстрактно формальная точка зрения тождества, согласно которой органическое существо надо трактовать как нечто просто тождественное с собою, постоянное, оказывается устарелой»[1]. Энгельс указывает, что науки, занимающиеся явлением жизни, все большее внимание уделяют различиям внутри тождества.

У Гегеля же диалектические элементы определения живого существа переплетаются с идеалистическими положениями: он утверждает, что животное имеет «душу», сознание и обладает стремлением к «самоутверждению». По сравнению с «душой» животного, тело и его члены являются вторичными, «внешними». Существенным для идеалиста Гегеля является то, что животное представляет собой новый этап в эволюции понятия: в животном понятие приходит к «для-себя-бытию» (Fürsichsein) и что оно есть «раздвоение субъективности». Гегель приходит к антропоморфизации и психологизации животного. Хотя Гегель и утверждает, что инстинкт есть «неосознанная конечность», что, следовательно, животное не обладает представлением и сознанием цели, он все же утверждает, что у животного имеются начатки «теоретического» отношения. «Теоретический процесс» якобы проявляется в чувственности, ощущении.

В вопросе взаимоотношения между организмом и средой Гегель правильно усматривал, что не следует односторонне изучать лишь внешние влияния на организм, необходимо также исследовать и способность собственной реакции последнего[2]. Однако он утверждал, что это диалектическое снятие обоих факторов противодействовало бы сведению к углероду и азоту, то есть к материалистическому толкованию. Последнее было окончательно отвергнуто развитием материалистической биологии, и особенно биологией мичуринской.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 529.
[2] Гегель, Соч., т. II, стр. 478 и далее.

Проблема оценки гегелевского финализма в области организма не проста. Этот финализм вытекает также из признанного Гегелем сходства с телеологическими концепциями. Гегель занял критическую позицию по отношению к сократовско-платоновскому финализму, но поддержал аристотелевскую концепцию. В «Истории философии» он показывает, что Сократ, критикуя механицизм Анаксагора — философ-материалист не объясняет всей природы при помощи «нуса» (разума) — сам впадает в другую крайность: «...а именно требует для природы таких причин, которые вообще существуют не в ней, а вне ее, в сознании. Ибо благое и прекрасное есть частью мысль сознания как такового; цель и целесообразное деяние суть прежде всего деяние сознания, а не природы. Частью же, поскольку признается существование целей в природе, цель, как цель, имеет место вне ее, лишь в нашей оценке; как таковая, цель не существует в самой природе, а в последней есть лишь то, что мы называем естественными причинами, и для того, чтобы понять ее, мы также должны искать и указывать только имманентные причины...

Отвергая рассмотрение природы согласно целям,— ибо эти цели суть наши мысли, а не некое бытие природы,— мы изгоняем, следовательно, из рассмотрения природы также и излюбленный обыкновенно телеологический способ рассмотрения, например рассуждение вроде следующих: трава растет для того, чтобы животные ее пожирали, а последние существуют и пожирают траву для того, чтобы мы могли их пожирать» [1].

Гегель возражает пошлой телеологии, указывая, что цель находится вне природы, что она взята из человеческой сферы и *введена* в природу: «природа той или иной вещи рассматривается тогда не сама по себе, а лишь в отношении к другому, которое ее совершенно не касается... Дерево, трава в качестве природных существ существуют

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 300—301.

сами по себе, и та целесообразность, по которой, например, трава пожирается, не касается травы как травы, точно так же как животных не касается то, что люди одеваются в их шкуры» [1].

Гегель ратует за другое понятие цели, за категорию цели, лишенную антропоморфизма. Он утверждает, что доброе, полезное, красивое существуют не только в человеческом сознании, но и как *всеобщее, род, идея.* В самой природе содержатся и цель и средство, начало и результат. «Становление есть движение, посредством которого возникает некоторая реальность и целостность; в животном и растении их сущность существует как всеобщий род, как то, что зачинает их движение и порождает их. Но это целое есть не продукт чужого воздействия, а свой собственный продукт... как таковой он называется целью» [2].

Энгельс положительно оценил диалектическую концепцию Гегеля, которая устраняет жесткую противоположность между действующей причиной и конечной причиной, между механизмом и финализмом, снимая их в категории *взаимодействия.* Естественно, что у Гегеля взаимодействие происходит внутри идеи, в то время как у Энгельса конечная причина есть «материя и внутренне присущее ей движение» [3].

Как внутри организма, так и во всей природе взаимодействие, по Гегелю, имеет место между средством и целью; организм, природа являются одновременно средством и целью. Это диалектическое истолкование противопоставляется как механицизму, который не допускал какой-либо конечной цели в организме, так и телеологии, которая видела конечную цель во всех процессах и явлениях природы. Энгельс приводит Геккеля как образец механистического мышления. Немецкий биолог в своем метафизическом мышлении строго

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 301.
[2] Там же.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 558.

противопоставлял: *либо* конечные причины, *либо* действующие причины. Энгельс указывает, что «для него causa finalis = богу!» [1].

Но отметить, что организм приспособлен к условиям существования, что органы и их биологические функции не имеют хаотического, случайного характера, что результат этих функций и есть жизнь организма — это вовсе не значит допустить телеологию, даже если признать, что кантовское понятие «внутренней конечности» или гегелевское понятие «Selbstzweck» спорны. Заслуга Гегеля состоит в том, что он выступал против метафизической механистическо-телеологической альтернативы, хотя сам и не сумел разрешить этот вопрос, оставаясь на позициях спиритуалистического финализма.

Гегель объясняет, почему необходимо отличать так называемые «естественные» причины от целевых. «Естественные» причины хороши для объяснения индивида — его движений, питания, размножения,— но не для объяснения сущности индивида, которая есть род.

Гегель показывает диалектическое отношение между индивидом и видом (по существу, он говорит о роде): «Род противополагает себе самого себя как противоположность между единичным и всеобщим; таким образом, в живом существе род реализует себя в противоположности противостоящих друг другу поколений, сущностью которых, однако, является всеобщий род» [2]. Хотя каждый индивид проживает *свою* ограниченную жизнь, индивиды совместно реализуют увековечение вида, следовательно, чего-то всеобщего, которое выходит за пределы и диалектически противопоставляются индивиду. В природе, в действительности не существует вида (рода) как всеобщего, а существуют только индивиды, которые ее представляют. Целостность «естественных» процессов, происходящих

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 523.
[2] Гегель, Соч., т. IX, стр. 302.

в растительных или животных индивидах, является чем-то всеобщим, которое, по Гегелю, *лежит в основе* каждого отдельного процесса или функции.

Кроме того, виды растений и животных связаны друг с другом. Вид растений реализуется в животных, животное — в человеке и т. д. Было бы односторонним, указывает Гегель, считать виды или царства природы только в себе, без связи между ними, без включения их в природу в целом.

Итак, вид есть всеобщее (цель), имманентное индивиду, а природа в ее целом — «большой круг», включающий ограниченные круги видов, царств природы и т. д.

Даже если мы не можем принять подобные формулировки с логистико-идеалистическим привкусом, то нельзя забывать, что дарвиновская эволюционная теория отправлялась, как показал Энгельс, от случайности, от множественного числа случайных различий между индивидами в рамках каждого вида, чтобы прийти к научному объяснению видов. «Но без понятия вида вся наука превращалась в ничто»[1].

Дарвиновская теория показала, что старые представления о видах, о связи между ними, о «внутренней необходимости в живой природе»[2] были ошибочны.

Внимание, уделяемое Гегелем значению вида, является положительным, особенно в связи с его диалектическим истолкованием взаимоотношения между необходимостью и случайностью, которое было высоко оценено Энгельсом. До Гегеля «Естествознание предпочло просто игнорировать эти положения как парадоксальную игру слов, как противоречащую себе самой бессмыслицу, закоснев теоретически, с одной стороны, в скудоумии вольфовской метафизики, согласно которой нечто является *либо* случайным, *либо* необходимым, но не тем и другим одновременно, а с другой сто-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 535.
[2] Там же, стр. 536.

роны — в едва ли менее скудоумном механическом детерминизме, который на словах отрицает случайность в общем, чтобы на деле признавать ее в каждом отдельном случае» [1].

Дарвин научно доказал эволюцию видов, но теоретически, категориально подготовил это открытие Гегель. Поэтому Энгельс поставил перед собой задачу: «Показать, что теория Дарвина является практическим доказательством гегелевской концепции о внутренней связи между необходимостью и случайностью» [2].

Конечно, элементы диалектики в концепции о необходимости и случайности, о значении вида (рода), о поисках внутренней закономерности, необходимости в живой природе и т. д. не могут заставить нас недооценивать гегелевский финализм, тесно связанный с объективным идеализмом и гегелевским спиритуализмом. Хотя Гегель и заменил традиционную телеологическую, метафизическую и грубую концепцию внутренней конечностью организма, хотя он и признал, что не все в организме приспособлено к одной цели, он все же применил свой финализм и к области жизни, считая жизнь средством реализации понятия. Поэтому понятие в его концепции «проходит сквозь всю» жизнь к «высшему» этапу духа.

2. Гегель и диалектическое мышление в естествознании

Теоретический вклад Гегеля в естествознание не исчерпывается «Философией природы». Категории, которые Гегель анализирует в «Науке логики», являются, как показали классики марксизма-ленинизма, особенно важными для разрешения теоретических вопросов естествознания, если перенести их на материалистическую основу.

В «Науке логики», в «Философии природы» или

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 535.
[2] Там же, стр. 620.

«Истории философии» Гегелю иногда удавалось ставить важные вопросы или высказывать ценные для естествознания мысли. Из наиболее полезных являются: критика эмпиризма и метафизического мышления, концепция о необходимости диалектики в науке, концепция о связи между естественными науками, о необходимости и случайности, взаимодействии, вопрос качественной специфики явлений и т. д. Все это игнорировалось математиками, физиками, химиками и биологами; только Энгельс критически использовал их в своих классических работах «Анти-Дюринге» и особенно в «Диалектике природы».

В «Диалектике природы» Энгельс неоднократно отмечал историческую заслугу Гегеля в выявлении внутреннего отношения между различными естественными науками. Наиболее примечательным является следующее высказывание Энгельса: «В конце прошлого века, после французских материалистов, материализм которых был по преимуществу механическим, обнаружилась потребность *энциклопедически резюмировать* все естествознание *старой* ньютоно-линнеевской школы, и за это дело взялись два гениальнейших человека — *Сен-Симон* (не закончил) и *Гегель*»[1]. Далее Энгельс показывает, что на основе новых научных открытий переход от одной науки к другой должен быть естественным, а не искусственным, как это зачастую бывает у Гегеля. Все же «Гегелевское (первоначальное) деление на механизм, химизм, организм было совершенным для своего времени»[2].

В действительности Гегель в заключение своего введения к «Философии природы» диалектически обосновал предложенное им деление. Хотя Гегель идеалистически считал, что единство всех этих трех частей вытекает из единства понятия, однако он указывает, что каждая часть обладает только «мгновенною самостоятельностью», что каждая

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 565.
[2] Там же.

ступень, взятая отдельно,— односторонняя. Необходимо также отметить, что *внутри* философии природы Гегель считает *материю* началом, основой природы: «Материя есть та форма, в которой вне-себя-бытие природы приходит к своему первому внутри-себя-бытию...» [1]. В науке этой первой ступени соответствует механика; в ее сфере различия суть только количественные. Физика (в которую Гегель включает и химию) будет рассматривать тела с их свойствами, а «органика» — организмы как «конкретные целостности».

Важной является внутренняя связь между науками, которую Гегель основывает на отношениях между явлениями, отношениях от простого к сложному: «Каждая ступень представляет собою своеобразное царство природы, и все они кажутся имеющими самостоятельное существование, но последнее царство природы есть конкретное единство всех предыдущих, как и вообще каждая последующая ступень содержит в себе низшие ступени, но вместе с тем это царство природы противопоставляет себе остальные царства, как свою неорганическую природу» [2].

Гегелю принадлежат особые заслуги в борьбе против эмпиризма; он очень ясно и категорически поставил вопрос о повышении теоретического уровня объяснения природы путем использования диалектики. Однако формулирование этих правильных мыслей переплетается у Гегеля с его тезисами, в которых проявляется система.

Прежде всего Гегель подчеркнул, что то обстоятельство, что ученый отправляется от конкретного, единичного, от опыта, не должно привести его к отказу от философии, от теоретической интерпретации. «Различие между физикой и философией природы состоит не в том, что первая основана на наблюдении, а вторая на опыте; обе они суть мыс-

---

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 35.
[2] Там же, стр. 36—37.

лительное исследование природы, они различаются между собой лишь *различными формами и приемами самого мышления»* [1].

Природа своими загадками и проблемами увлекает как естествоиспытателя, так и философа. Сколько бы опытных данных мы ни собрали, «именно потому, что им не видно конца, этот способ получения познания нас не удовлетворяет» [2]. Особенно потому, что природа есть непрерывная цепь изменений и превращений, она непостоянна, имеет бесконечные формы и проявления, которые чередуются перед нами. Итак, перед нами встает вопрос: что такое природа?

Гегель указывает, что к природе человек относится двояко: практически и теоретически. Практическое отношение означает рассмотрение природы под углом зрения ее использования, овладения ею. Однако это не должно привести нас к упрощенной телеологии, которая смотрит на природу сквозь призму человеческих целей. Гегель предлагает аристотелевскую перспективу: «Истинное телеологическое понимание — такое понимание является наивысшим — состоит, следовательно, в том, что природа рассматривается как свободная в ее своеобразной живой деятельности» [3].

Ограниченность и заблуждения этой точки зрения мы уже видели. Положительным же здесь является то, что, предложив «истинную телеологию», Гегель требует возвышения над единичным, фрагментарным, односторонним. Физик, естествоиспытатель не должен останавливаться только на ощущении и восприятии, ибо тогда «и животные таким образом были бы также физиками» [4]. Физика сохранила в течение определенного времени то, что она унаследовала от Аристотеля: выводить части из целого. «Этому способу трактования следует,

---

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 6.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 9.
[4] Там же, стр. 11.

безусловно, отдавать предпочтение перед порядком изложения в наших учебниках физики, представляющих собою совершенно неразумный ряд случайно соединенных друг с другом учений»[1].

Физики придерживаются того, что они называют опытом. Но они не могут отказаться также от понятий, принципов и т. д. и пользуются ими *несознательно,* «ничуть не подозревая, являются ли эти понятия истинными, и не зная, каким образом они вообще истинны. Относительно же содержания современные физики в столь же малой мере выражают истинность предмета: они выражают лишь чувственное явление»[2].

Однако Гегель оплакивает одновременно с потерей философского понимания природы также и отказ ученых от финализма. Он обвиняет «механистическую философию» в том, что она искала «внешние причины» явлений и потеряла идею цели.

Гегель оценивал смысл и значение открытия законов природы еще в «Феноменологии духа». В «Истории философии» он отвергает не опыт, а грубый эмпиризм или то, что мы сегодня называем позитивизмом. В одной формулировке, хоть и имеющей идеалистическую окраску, Гегель высказывает правильную мысль, что опытом преследуется открытие «разумности» природы: *«Опыты, эксперименты, наблюдения* не знают того, что они в действительности делают, а именно, не знают, что единственное интересующее их в вещах и есть как раз внутренняя, бессознательная уверенность разума, что он находит самого себя в действительности»[3].

Гегель указывает, что наука не может остановиться на единичном явлении, что она должна искать и открыть всеобщее; кто довольствуется единичным, тот не делает науки. «Другой формаль-

---

[1] Гегель, Соч., т. X, стр. 257.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 224.

ный недостаток, разделяемый всеми эмпириками, заключается в том, что они мнят, будто придерживаются лишь опыта; для них остается неосознанным, что в своем воспринимании этих восприятий они метафизицируют»[1].

Как философ, так и естествоиспытатель должны прийти к всеобщему, к понятиям и законам: «...к превращению вещей во всеобщее, и все же они как природные явления должны оставаться свободными в себе», должны отражаться объективно. Этот вопрос не разрешается и не мог быть разрешен с эмпирических позиций.

Принятое Гегелем решение имеет и положительные и отрицательные аспекты. Он правильно предложил, чтобы естествоиспытатель, отправляясь от интуиции, от опыта, поднимался до обобщения, чтобы восстановить *единство* и *движение* явлений, разложенных анализом и опытом. Это достигается при помощи понятия и диалектики: «Это мыслимое единство есть понятие, которое обладает определенными различиями, но обладает ими как некое движущееся в самом себе единство»[2]. Гегель предлагает естествоиспытателю (к сожалению, и не философу!) в качестве идеала *синтез* единичного и всеобщего, которое объединяет теоретическое и практическое познание, соединяет то, что является в них положительным — обобщение и объективность, но превосходит то, что содержит каждое из них как односторонний и ограниченный момент. Таким образом, «постигающее в понятиях познание представляет собою средний член, в котором всеобщность не остается некоим посторонним во мне, противополагающим себя единичности предметом, а относясь отрицательно к вещам и ассимилируя их себе, оно находит в них также и единичность и дает вещам волю, предоставляет им свободно определяться внутри себя»[3].

---

[1] Гегель, Соч., т. X, стр. 224.
[2] Гегель, Соч., т. II, стр. 17.
[3] Там же, стр. 18.

К сожалению, сам Гегель не соблюдал этих принципов, да, собственно, они и не могли быть применены в рамках идеализма. Только диалектический материализм создал условия для осуществления этого объективного синтеза между данными частных наук и материалистической диалектикой.

Сам Гегель предал гласности свое непреодолимое пристрастие к умозаключению, к господству обобщения, нарушив этим равновесие, которое сам превозносил. Хотя Гегель и очень умело критиковал умозрительный характер Шеллинговой философии природы, указывая, что подобная философия неизбежно подрывает уважение к философии природы вообще, он не отказался от главенства философии над естественными науками — мнимого главенства, как доказали это философы древнего мира и средних веков.

Поставив себе задачу установить отношения между естествознанием и философией, Гегель начинает с правильного утверждения: «Философия не только должна согласоваться с опытным познанием природы, но и само *возникновение* и *развитие* философской науки имеет своей предпосылкой и условием эмпирическую физику»[1]. Только за этим сразу же следует утверждение о праве философии на господство: «Но одно — ход возникновения и подготовительные работы какой-нибудь данной науки и другое — сама эта наука. В последней эти предварительные стадии не могут уже играть роль основы, а таковою должна быть здесь необходимость понятия»[2].

Через несколько страниц Гегель дает нам свидетельство, не оставляющее никаких сомнений: «Философия природы подхватывает материал, изготовленный физикой на основании опыта, в том пункте, до которого довела его физика, и в свою очередь преобразовывает его дальше, не кладя в основание

---

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 10.
[2] Там же.

опыта как последнего подтверждения»[1]. Именно это пренебрежение опытом, сознательный отказ от него в пользу умозрительной дедукции нанесли большой ущерб гегелевской философии природы.

Не подлежит сомнению, что сегодня, как и сто лет назад, опасения западных ученых по отношению к диалектике вытекают из игнорирования основной противоположности между материалистической диалектикой, которая опирается на конкретные, экспериментальные исследования, на выводы частных наук, и спекулятивной, идеалистической диалектикой Гегеля, которая именно в «Философии природы» перешла всякие границы.

Диалектический материализм стихийно проявляется в том, что некоторые известные ученые, как, например, швейцарский физик Паули, отдают себе отчет в том, что противоречивое явление, которое требует объединения понятий корпускулы-волны, надо характеризовать как «диалектическое».

По существу, в интерпретации природы, в особенности, Гегель применил диалектику догматически, насилуя факты и подчиняя природу духу. Философы-марксисты и ученые, занимающиеся диалектическим истолкованием явлений природы, строго соблюдают принцип объективной диалектики, сочетания диалектики с материализмом, избегают всяких обобщений, которые не оправдываются конкретными явлениями, они *открывают* диалектику в природе, а не «вводят» ее насильно. Ныне все отчетливее выявляется тот факт, что мысль Ленина об обогащении материализма по мере развития науки вполне применима и к обогащению диалектики.

Одновременно у современных философов-марксистов на первом плане стоят заботы, которые иллюстрируют оценку ими непрерывно возрастающего значения в теории диалектики методов частных наук. Для философов и ученых, которых

---

[1] Там же, стр. 16.

занимает метод марксистской диалектики, намеченная Лениным программа исследований в области диалектики является увлекательной, неисчерпаемой тематикой. Важнейшей задачей в этой области сегодня является не диалектика в виде схематической формы некоторых «основных черт», которые необходимо «иллюстрировать» различными разрозненными примерами, а диалектика, понимаемая как общая методология наук, *которая находится в связи с методами и приемами естествознания.*

Совершенно ясно, что теория материалистической диалектики должна анализировать и теоретически осваивать приемы исследования природы, как классические (эксперимент, количественный анализ и т. п.), так и новые, каким является, скажем, моделирование. *Практика* науки ставит перед нами ощутимые результаты, которые требуют философского анализа аппарата научного познания, роли формальных моментов в познании. Громаднейший рост научных знаний выдвигает вопрос анализа взаимодействий между отраслями естествознания, установления общих и специфических приемов, многостороннего (разнообразного) анализа взаимоотношения между структурой мышления, как общего, и специфического объекта исследования, как частного. Конкретным и убедительным примером является сложность изучения вопроса причинности — вопроса определения видов причинности в зависимости от специфики явлений (физических, биологических, физиологических, психических и т. п.).

Но, постоянно учитывая развитие естествознания, философы-марксисты не забывают и об основных указаниях классиков марксизма-ленинизма по вопросу о борьбе с идеалистическими концепциями и работами некоторых ученых — эмпириков и позитивистов. Интересной и необходимой проблемой является также критика метафизического или антидиалектического мышления. Именно охват всех этих проблем и разрешение их с позиций воинствующего материализма характеризуют в наши

дни широкий горизонт тематики марксистской диалектики.

Все эти проблемы были по своей сути чуждыми Гегелю и не известными ему. Эти плодотворные перспективы, появившиеся в результате действительных научных исследований природы, могут быть поняты и правильно оценены только с позиций материалистического представления о природе и методе ее исследования и о взаимоотношении между философией и естествознанием.

VI. Философские концепции. Предмет философии Гегеля

1. Три значения философии Гегеля

Основным положительным стремлением Гегеля было познание самого предмета, как конкретного, совершенно особенного отражения действительности, вскрытие объективной диалектики с помощью разума. Гегель полагал, что это его стремление и борьба с представителями скептицизма, агностицизма, субъективного идеализма, интуитивизма, философии, тождества и т. д. выражает жажду абсолютного познания, «истинной философии» и т. д. Это убеждение со страстным воодушевлением поддерживалось им в различных предисловиях и введениях к основным своим работам. Однако, как мы пытались показать в настоящей работе, такая позиция Гегеля определялась прежде всего социально-политическими, этическими и идеологическими стремлениями и целями немецкой буржуазии, а также — как это видно было при анализе истории философии и философии природы — предшествующими идеологическими источниками. Эти стремления и социальные цели имели противоречивый характер; как таковые они определяли и противоречия в философских взглядах и в деятельности Гегеля.

Поэтому гегелевская диалектика оставалась диалектикой объективной и оправдывала тот пафос, с которым Гегель говорил об «истинной философии», только до тех пор, пока она не была нарушена, искажена отрицательными социальными тенденциями.

Как мы видели [1], так называемые «кантианцы», жившие в беспокойное время французской революции, будучи идеологами класса, участие которого в революции было настоятельной необходимостью, *выходят* за пределы кантовского агностицизма, не довольствуются уже гносеологическим «выжиданием», переходят от гносеологии к онтологии, высказываясь за познание вещи в себе.

В исторических и идеологических условиях Германии того времени это стремление к познанию действительности не могло привести к материалистической философии; оно могло привести только к философии субъективного идеализма Фихте или спекулятивной философии природы Шеллинга. Но обе эти системы выражали отрицание агностицизма, выражали убеждение, что вещь в себе может и должна быть познана.

Однако ни Фихте, ни Шеллинг не ставят вопрос о категориях как центральный вопрос философии. Хотя Фихте искренне защищал свободу и демократию, нормативизм и общий этический характер его философии мешали ему обосноваться на широкой позиции объективности, признания примата действительности над нормами. У Фихте императив (Sollen) является основной категорией, однако подобная этическая, аксиологическая перспектива была несовместима с объективной системой категорий, закладывающей научный фундамент под познание реального мира.

У Шеллинга был лишь преходящий момент, когда он сделал наброски объективной диалектики природы, но этот момент закончился «философией тождества», отрицанием рационального мышления, отказом от диалектики и подавлением философии фидеизмом.

Позиция Гегеля в толковании роли и объекта философии находится между крайностями пози-

---

[1] См. том 1 настоящей работы, параграф «Кантианцы», стр. 218 и далее.

ций Фихте и Шеллинга как с политической, так и с идеологической точки зрения. Гегель представляет позиции большинства немецкой буржуазии — этим и объясняется популярность его философии. Поэтому он не обсуждает ни политического радикализма Фихте, ни крайне реакционных положений Шеллинга.

Как мы уже пытались показать, еще во франкфуртский период (1797—1800) Гегель отрекается от революционных идеалов (которые были представлены Георгом Форстером), чтобы приспособиться к буржуазии, а позднее, после 1800 года, он рассматривает это приспособление как при критике утопизма, нормативизма Канта и Фихте, так и при теории гармонизации противоречий.

Однако в этом процессе, кроме отрицательной морально-политической стороны приспособления к действительности, есть и положительная, гносеологическая сторона преодоления агностицизма, субъективизма, нормативизма. Еще в первых своих произведениях Гегель высказывал убеждение в том, что абсолют может и должен быть познан. В молодости он определял абсолют исключительно с идеалистической точки зрения — это дух.

Однако позднее этой идеалистической формулировкой Гегель объединял действительные явления природы и общества, а также психические явления и явления познания. Сохраняя основное идеалистическое положение «абсолют-идея», Гегель продолжает выражать стремление к познанию целостности объективной действительности. Это стремление выражается предельно ясно в самом его представлении о философии, о ее предмете и призвании.

Гегель развил эти мысли главным образом в предисловиях и введении к «Энциклопедии философских наук». Стремление — конечно, непоследовательно осуществленное — постичь философию как отражение бытия при помощи онтологии и различных философских дисциплин ясно выражено им в

следующих словах: «Философия в ее целом составляет поэтому подлинно *единую* науку, но она может также рассматриваться как целое, состоящее из нескольких *частных* наук» [1].

У Гегеля «логика» имеет новый смысл: она объединяет старую онтологию (науку о бытии, об определении бытия или о диалектических категориях), с диалектической логикой. То, что Гегель называет «объективной логикой», является логикой бытия или системой диалектических категорий. Только «субъективная логика — одна треть «Науки логики» — занимается собственно мышлением, то есть диалектической логикой.

Важным является факт признания Гегелем *опыта* как постоянной и безусловной опоры философии.

Необходимо, пишет Гегель, чтобы философия поняла, что ее содержанием может быть только то, что предлагает ей внешний и внутренний мир: «...ее содержанием служит *действительность*. Ближайшее сознание этого содержания мы называем опытом» [2]. Сущность и значение философии зависит от того, как она обосновывается опытом: «...необходимо, чтобы она согласовалась с действительностью и опытом» [3].

Следовательно, хотя Гегель и продолжает говорить о философии — «науке идеи», он понимает ее не как науку чисто дедуктивную; при обобщении большой группы частных явлений, охватываемых философией природы, истории, искусства и т. д., и в онтологии философия должна опираться на конкретное. Хотя философ должен господствовать над множеством эмпирических явлений и открывать то, что является необходимым, логическим, универсальным, он может все это выводить не из мышления, а из собственного опыта: «Он должен сам принимать и признавать содержание

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 33.
[2] Там же, стр. 22.
[3] Там же.

опыта, либо только своими внешними чувствами, либо также и своим глубочайшим духом»[1].

Гегель отдавал себе отчет в том, что платоновская философия идей абстрактна, спекулятивна, ибо она не отражает действительности.

В «Лекциях по истории философии» Гегель указывает, что «идея не есть особая вещь, имеющая другое содержание, или совершенно другой вид, чем реальность»[2]. Эта позиция, эта концепция о роли философии обобщала положительные, традиционные тенденции современной философии, которую буржуазные философы противопоставили схоластике от эпохи Возрождения до Гегеля. В то же время в критике философов, предпочитающих идеи или идеалы действительности, Гегель выражает прежде всего позицию *признания социальной действительности,* ту позицию, которой придерживалось большинство немецкой буржуазии и сам Гегель. Кант и Фихте, ставя во главу угла предоставление приоритета долженствованию, выражали в какой-то степени протест против немецкой действительности. В «Энциклопедии» Гегель возобновляет критику тех, «которые грезы своих абстракций принимают за нечто истинное и гордятся *долженствованием,* которое они особенно охотно предписывают также и в области политики, как будто мир только и ждал их, чтобы узнать, каковым он *должен* быть, но каким не является...»[3]

Если вспомним, что Гегель во второй период своей деятельности называет идеи французской революции «французскими абстракциями», если вспомним также жестокую критику в «Философии права» тех, кто осмеливается представить себе лучшую жизнь, чем та, которую предлагает прусская монархия, мы поймем социально-политическую основу отрицания любой философии, не опирающейся на «действительность».

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 24.
[2] Гегель, Соч., т. IX, стр. 302.
[3] Гегель, Соч., т. I, стр. 23.

О тесной связи философии и «действительности» находим высказывания в речи при открытии чтения лекций в Берлине (1818). Гегель не только выражает свое почтение государству, которое предоставило ему кафедру, но и указывает, что его призвание неразрывно связано с тем, «чтобы работать над философским развитием той существенной основы, которая проявилась с новой свежестью и новой силой в недавнее время»[1], что обновление философии окажет «ближайшим образом свое влияние в политической действительности...»[2].

Как философ, представитель немецкой буржуазии Гегель стремится основать философию на опыте и действительности. Но так как этот класс неспособен к политической и теоретической последовательности, предмет философии и ее назначение у Гегеля имеют противоречивый смысл. Опора на «действительность», потребность в конкретном и реальном означает также угодливое согласие, возведение в принцип и восхваление компромисса с абсолютизмом, означает также включение и религии в содержание «действительности». Ибо в предисловиях к «Энциклопедии» Гегель проявляет немалую заботу о том, как бы не подумали, что он хочет философию противопоставить религии: «Мнение, будто философия находится в антагонизме с осмысленным опытным знанием, разумной действительностью права и немудрствующими религией и благочестием,— это мнение является скверным предрассудком. Философия признает эти формы и даже дает им оправдание»[3].

Следовательно, Гегель сам признает то, что не хотят признавать его буржуазные истолкователи: его философия служит оправданию «разумной действительности права» и религии, основных оплотов абсолютистского режима. В «Энциклопедии» Гегель утверждает, что религия может существо-

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 14.
[2] Там же.
[3] Там же.

вать без философии, но не наоборот. Противоречия, присущие немецкой буржуазии — жажда деятельности, преобразования феодального строя, с одной стороны, раболепное приспособление к абсолютистскому режиму — с другой, — объясняют двойственное, положительное и отрицательное значение философии Гегеля: стремление *познать* действительность и в то же время *оправдать* сложившуюся социальную данность.

Кроме отмеченных двух значений философии, необходимо показать, что существует и третье значение — *духовное;* хотя это значение и менее отчетливо, оно является как бы лейтмотивом, от которого Гегель не может освободиться до самого конца своей философской карьеры. Гегель приписывает философии также и духовное, компенсаторное значение, значение «освобождения» от действительности. Несмотря на свое повиновение абсолютистскому режиму, немецкая буржуазия не может полностью подавить недовольство своим приниженным политическим положением. Но вместо превращения своего недовольства в возмущение немецкая буржуазия ищет забвения в «царстве духа».

В «Лекциях по философии истории» Гегель формулирует своего рода «закон» необходимости бегства от реальной жизни к философии. Он пишет: «Если в развитии самого государства должны наступать периоды, побуждающие благороднейшие натуры возноситься духом из современной действительности в идеальные сферы и находить в этих сферах то примирение с собой, которое уже невозможно для духа в действительности, в которой наступил разлад... то таким образом мышлению приходится стать мыслящим разумом, чтобы стараться в своем собственном элементе исправить то повреждение, которое было причинено ему»[1].

С этим спиритуалистическим смыслом и значением философии мы вновь встречаемся в «Лек-

[1] Гегель, Соч., т. VIII, стр. 66.

циях по истории философии». Мышление становится средством осуществления свободы, но не потому, что человек может преобразовать действительность — природу или общество, — а просто потому, что он *мыслит!* Гегель пишет: «Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью» [1],— и заканчивает: «Во всем другом, кроме мышления, дух не достигает этой свободы» [2].

Это изложение убеждений, это этическое, спиритуалистическое кредо во введении в «Историю философии» довольно показательно: как идеалистическая история философии, так и идеалистическая философия должны иметь этическое, компенсаторное значение, должны освободить человека от проблем жизни, от борьбы, от разочарования, должны дать ему то утешение, которого он не находит в жизни. При помощи мышления человек освобождается от всего *чуждого,* от всего, что является *другим* (das Andere), от всего, что оказывает сопротивление, от всего, что не на его стороне. Гегель разделяет иллюзии спиритуалистов всех времен — включая современный экзистенциализм, — что человек становится свободным только тогда, когда он уходит в самое себя. Бегство от действительности создает иллюзию независимости, а философия свободы создает иллюзию действительной свободы. «Лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свободен. Этим самым мы уже высказали, в чем состоит интерес идеи, философии» [3].

Спиритуалистический тезис, который видит в философском *обобщении* «освобождение», мы снова встречаем в предисловии ко второму изданию «Науки логики». Исследование категорий понимается Гегелем не только как средство познания бытия, но и как осуществление свободы: «...опре-

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 28.
[2] Там же, стр. 29.
[3] Там же.

деление души и духа суть *особенные* в противоположности *всеобщности,* в качестве каковой мы себя сознаем и в каковой заложена наша свобода...» [1]. Как увидим дальше (в разделе «Проблема категорий»), спиритуалистическая тенденция привела Гегеля к отрицанию практического значения категорий, которое особенно подчеркивается марксистско-ленинской философией.

Спиритуалистическая, компенсаторная тенденция наложила отпечаток на всю структуру гегелевской философии. «История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. Системы философии суть эти акты порождения...» [2] По Гегелю, философия есть высшая ступень, на которой *мышление занимается только самим собой* и постепенно раскрывает самое себя. Это нарциссовское определение философии еще лучше покажет его значение, если мы дополним его следующими словами Гегеля: «Человек, например, мыслит, а затем он мыслит от этой мысли; таким образом, *в мышлении предметом является лишь мышление*» [3]. (Курсив мой.— *К. И. Г.*) Это идеалистическое определение философии, предлагающее освободить ее от содержания, конечно, является не единственным определением, которое Гегель дает мышлению, однако оно выражает спиритуалистическую тенденцию, тенденцию компенсирования практического бессилия; ибо далее Гегель указывает, что только в духовном плане человек свободен. Так вот в чем заключается «интерес» или значение философии, а также и *истории философии:* благодаря последней мы можем — согласно Гегелю — видеть, как прогрессировала возможность освобождения, бегства. Для

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 10.
[2] Гегель, Соч., т. IX, стр. 12.
[3] Там же, стр. 27.

него разум является целью не только познания, но и самой вселенной. Бытие в своем становлении — от мышления через природу к духу — завершается философией, ибо последняя есть возвращение духа в себя, есть «освобождение» от проблем и давления, претерпеваемых духом в естественной и, особенно, социальной действительности. Вершиной пирамиды гегелевской системы является «субъективная логика». И о ее значении — не логическом, теоретическом, а *духовном* — Гегель пишет буквально следующее: *«Субъективная логика* есть логика понятия, сущности, которая сняла свое соотношение с некоторым бытием или, иначе говоря, со своей видимостью и которая теперь уже не внешняя в своем определении, а есть свободное, самостоятельное, определяющее себя внутри себя субъективное, или, правильнее, есть сам субъект»[1].

Однако эта спиритуалистическая, компенсаторная тенденция — как мы видели — не является единственным значением истории философии. У Гегеля идея имеет не только спиритуалистический смысл. Заключительная фраза в речи на открытии курса истории философии (Гейдельберг, 1816) является призывом к познанию объективной реальности: «У скрытой и замкнутой вначале сущности вселенной нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и свои глубины и дать ему наслаждаться ими»[2].

Стало быть, спиритуалистическая цель переплетается с целью положительной, гносеологической, подобно немецкой буржуазии, колебавшейся между безропотным подчинением, смирением и желанием познания и действия. А сама философия у Гегеля имеет значение *оправдания* классовой позиции немецкой буржуазии.

Положительным смыслом концепции Гегеля о назначении философии является познание дейст-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 46.
[2] Гегель, Соч., т. IX, стр. 5.

вительности, — вещей, явлений, сущности вещей. Эта тенденция, как мы видели, не могла быть ни единой, ни последовательной — как это случилось, например, с философией французских материалистов, которая решительным образом содействовала идеологической подготовке французской буржуазной революции. Но если Гегель не смог достичь ни познания, ни преобразования социальной действительности в Германии, это не означает, что он не смог глубоко проникнуть в *теорию* познания. Но и эта теория не совсем правильна, так как в ее основе лежит идеализм. Однако она несомненно выше агностицизма, субъективизма и интуитивизма, она все же внесла вклад в *рациональное* познание явлений и категорий.

Подчеркивая то, в каких значениях, приданных Гегелем философии, они определяются социально-историческими факторами, не надо забывать гносеологических источников, питавших его представления о философии. В своем представлении о философии как орудии познания Гегель собрал и использовал все предшествовавшие источники, все воззрения об эффективности философии, существовавшие от первых греческих философов и до последнего времени. Насколько серьезно Гегель подходил к этому, видно в «Истории философии», где он конкретизирует, что более поздние философы получают и используют сокровищницу категорий их предшественников. В дальнейшем изложении мы увидим, как умело использует Гегель в категориальном анализе становления, количества, бесконечного и т. п. предшествовавшую его эпохе историю научного мышления, а в эстетике и философии культуры (изложенных в «Лекциях о философии истории») — понятия и категории, разработанные в истории культуры и концепциях искусства.

Гегель настоятельно подчеркивал, что философия не может быть чем-то иным, кроме познавательного мышления. А предметом мышления может быть только действительность, по отношению к

которой простой человек проявляет *чувственные* восприятия. В то время как метафизика или традиционная онтология полагает, что предмет философии «трансцендентен» действительности, природе и обществу, Гегель подчеркивает, что философское мышление отличается от обычного не тем, что у него *другой* предмет мышления, а тем, что у него другое отношение к тому миру, в котором мы живем и на который мы реагируем своими чувствами. «Чувство, созерцание, образ и т. д. являются поэтому *формами* такого содержания, которое *остается одним и тем же,* будет ли оно чувствуемо без примеси мысли, или чувствуемо, созерцаемо и т. д. с примесью мыслей, или, наконец, *только* мыслимо. В любой из этих форм или в смешении нескольких таких форм содержание составляет *предмет сознания*» [1].

Это подчеркивание важно, потому что оно показывает, в какой степени Гегель полагает, что философия *не создает* себе или не избирает предмета.

Объективирование

Понимание философии как отражение объективной реальности являлось естественным принципом буржуазной философии в противоположность философии средневековой. От Бруно и Галилея, от Бэкона и Спинозы до французских материалистов, по мере того как необходимость преобразования социальной действительности увеличивала необходимость овладения природой, этот принцип выражался все яснее. Независимо от того, что некоторые философы восходящей буржуазии, такие, как Декарт и Лейбниц, полагали, что разум будет иметь наибольшие успехи, если будет действовать дедуктивно, *социальная тенденция,* лежавшая в основе идеалистического рационализма, была все-таки необходимостью познания объективной реальности, а не трансцендентального мира, божества или

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 19.

субъективного мира «я». Тот факт, что у рационалистов-идеалистов было ложное представление о пути, по которому должно было пойти мышление, чтобы достичь цели, дедуктивный априоризм и т. п., не может заставить нас отрицать значение *объективирования,* подразумевавшегося в их представлении о философии.

Тенденция объективирования четко выражена и у Гегеля. Как мы видели, и в этике, и в эстетике Гегель выступает противником субъективизма. Естественно, что эта позиция имеет особое значение в различных вопросах. В «Феноменологии духа» духовное объективирование имеет просветительскую основу. В политике, в теории государства и права, антисубъективизм Гегеля повертывается другой стороной: личность стирается перед лицом абсолютистского монархического государства. В эстетике антисубъективизм является выражением разногласий с романтиками, которые бегут от действительности и погружаются в собственное «я».

Философские концепции Гегеля утверждают необходимость и гносеологическое значение объективирования в противоположность Канту и Фихте. «Выражение: *объективные мысли* означает *истину,* которая должна быть абсолютным *предметом* философии, а не только *целью*»[1]. Истина — не какая-то «регулятивная идея», идеал или стремление (тенденция), как это понимает Кант, а отражение «абсолютной цели», бытия. Познание, указывает Гегель, требует объективирования, то есть преодоления субъективных границ, ибо они являются *конечными* и вступают в противоречие с *бесконечным* характером объективной реальности. Эмпирики заблуждаются, когда полагают, что субъективные восприятия представляют собой самую достоверную истину. Восприятие является опытом, но опытом ограниченным, неполным, неспособным передать богатство определения и развития явлений.

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 62.

«Прочную опору *с субъективной стороны* эмпирическое познание имеет в том, что сознание обладает в лице восприятия своей собственной *непосредственной данностью и достоверностью*» [1].

Однако восприятие, указывает Гегель, не означает объективности. И этот способ, каким Кант полагал, что разрешает проблему объективирования путем прохождения восприятия через категории интеллекта, неудовлетворителен. Ибо он считал, что эти категории «как единства лишь субъективного сознания, обусловлены данным материалом, сами по себе пусты и имеют применение лишь в опыте, другая составная часть которого, определения чувства и созерцания, суть также лишь нечто субъективное» [2].

В конце концов кантовский субъективизм расплачивается тем, что не смеет утверждать, что он способен на что-либо другое, кроме видимости вещей.

Каково же диалектическое решение вопроса о взаимоотношении субъективного и объективного в гносеологическом плане?

Гегель начинает с указания, что мышление является в действительности субъективной функцией, так же как и фантазия, желание и т. д., но *продукт* его есть всеобщее. Самое простое выражение существующего субъекта как субъекта мыслящего есть «я».

В сознании субъекта находятся восприятия, представления, мысли. Но это не значит, что смысл и значения их одинаковы. Восприятия характеризуются своей единичностью, частным их определением. Восприятия находятся в пространственной или временной внеположности.

Представление передает полученный при помощи восприятия чувственный материал *мне,* чувственное содержание становится *моим,* но одновременно оно рассматривается и под углом зрения

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 79.
[2] Там же, стр. 90,

всеобщности. Гегель считает, что на самом деле трудно отличить представления от мыслей: существенной особенностью здесь является то, что в представлении «подобное содержание стоит как бы *изолированно*» [1].

Подобная характеристика является важной психо-гносеологической предпосылкой для выявления необходимости принципа взаимозависимости как методологического принципа и как путеводной нити в философии вообще. Ибо представлению, которое не выходит за уровень изолированных данных, соответствует *рассудок:* «Представление совпадает здесь с *рассудком,* отличающимся от представления лишь тем, что он устанавливает отношения между всеобщим и особенным или между причиной и действием и пр. и тем самым устанавливает отношения необходимости между изолированными определениями представлений, между тем как представление оставляет их *в своем* неопределенном пространстве *рядом друг с другом,* связанными одним лишь «и» [2].

Если философия означает качественный скачок от представления к понятию, тогда становится ясным, как важно подчеркнуть разницу между чувственным и понятием. Понятие не является только противоположным чувственному. Гегель указывает, что чувственное по существу не лишено всеобщности.

Переплетение индивидуального и всеобщего действительно и в том смысле, что во всяком восприятии (ощущении) мы находим подразумеваемое всеобщее. Не существует единичного без всеобщего.

Разумеется, это положение следует рассматривать осторожно, так как Гегель является мастером идеалистического истолкования и использования этого тезиса для провозглашения вездесущего понятия. Однако включенное в диалектико-материа-

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 45.
[2] Там же.

листическую концепцию категорий, это положение становится вполне ясным и оправданным.

С гносеологической точки зрения Гегель правильно доказывает, как необходимо понимать диалектику субъективного и объективного. В качестве примера он приводит речь: хотя речь *не* выражает *моих мнений,* так как язык не является исключительно моим, а есть общий инструмент общения, когда я говорю, я выражаю не только то, что мнится мне, а одновременно выражаю всеобщность и общие предпосылки всех тех, кто пользуется языком. «И *невыразимое,* чувство, ощущение представляет собою не самое лучшее, не самое истинное, а самое незначительное, наиболее неистинное» [1].

Гегель направляет свои стрелы против интуитивистской, мистической, романтической концепции, разоблачая ее ложную глубину и псевдооригинальность. Он не может укрыться под мнимой «невыразимой» оригинальностью, так как мышление интересует не передаваемые состояния, а передаваемые мысли.

Само явление «я» есть диалектическое; в нем можно обнаружить переплетение единичного и всеобщего, чего не замечают в «я» романтическая и метафизическая концепции. «Все другие люди имеют общее со мною то, что они суть «я», точно так же, как все *мои* ощущения, представления и т. д. имеют между собою общее то, что они суть *мои*» [2].

Если конкретное «я» имеет какой-то опыт, какое-то прошлое, какой-то комплекс строго частных, индивидуальных обстоятельств и т. д., то эта единичность не имеет отношения к логическому мышлению. В мышлении речь идет об «абстрактном я», о «субъекте», о всеобщей реакции — типической, социологически определенной, добавили бы мы, — о некотором множестве «я» перед действительностью.

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 46.
[2] Там же.

Естественно, что, как мы попытаемся ниже показать, Гегель не мог пойти дальше анализа абстрактной диалектики конкретного и всеобщего «я». Он не мог видеть *социологической, классовой* основы, которая объясняет нам, в каком *направлении* осуществляется процесс объективирования мышления, преодоления единичных реакций конкретного «я». Только марксизм подвел основу конкретного и полного решения механизма объективирования.

Несмотря на все свои субъективистские концепции, Гегель правильно подметил неизбежное наличие всеобщего в самых глубоких проявлениях и реакциях «я». Далее он указывает на другой аспект диалектического отношения между «я» и мышлением. Если мышление является результатом воздействия на явления, предметы, тогда «...всеобщее, как продукт его деятельности, обладает значением *сути дела, существенного, внутреннего, истинного*»[1]. Истинное находится не непосредственно в сознании, указывает Гегель, а в вещах, предметах: истина может быть познана не непосредственно, а путем размышления (Nachdenken). «Благодаря размышлению кое-что *изменяется* в первоначальном характере содержания, каким оно дано в ощущении, созерцании и представлении; *истинная* природа *предмета,* следовательно, осознается лишь *посредством* некоторого изменения»[2].

Всякое мышление, указывает Гегель, является свободным в том смысле, что оно есть продукт субъекта, но не в том смысле, что оно может произвольно изменять объективную реальность. Ибо свобода не проявляется в изменении предмета, согласно спонтанным тенденциям конкретного, единичного «я», свобода представляет собой только всеобщую форму, через которую все «я» должны видеть предмет. В мышлении «...сознание, как абстрактное, ведет себя как *освобождение* от *всякой*

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 48.
[2] Там же, стр. 50.

партикулярности, от всяких частных свойств, состояний и т. д. и производит лишь всеобщее, в котором оно тождественно со всеми индивидуумами. Если Аристотель требует, чтобы мы были достойны такого поведения, то достоинство, которое придает себе сознание, состоит именно в том, что оно отказывается от своего *частного* мнения и убеждения и отдает себя во власть предмета»[1].

Результатом объективирования являются *объективные мысли.* Но так как Гегелю недостает последовательности, так как в его гносеологии отсутствует теория отражения, он считает, что «объективные мысли», с одной стороны, представляют сущность вещей, с другой стороны, он их считает проявлением идеи, «разума в мире». Он сам признает, что формулировка «объективная мысль» неудачна. «Это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию, а слово *объективное* точно так же употребляется обычно в значении недуховного»[2]. Гегель хочет показать, что мысль может и должна быть объективной, то есть она должна отражать самую суть вещей, но так как мысли могут быть объективными — то есть отражать объективную реальность, — он утверждает, что философы должны заменить материю идеей. Таким образом, проблема объективирования мышления завершается идеалистическим решением, превращающим материю в идею.

2. Проблема категорий

В истории домарксистской философии два философа придавали особое значение проблеме категорий: в древности Аристотель и в современную эпоху Гегель.

Конечно, как справедливо указывает сам Гегель, в истории философии большинство философских концепций, философских систем — если к ним

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 51—52.
[2] Там же, стр. 52.

не подходить со скептической или агностической позиции — являются попытками объяснить мир на основе одной или нескольких категорий (материя или идея, материя и форма, цель, дух, субстанция и т. п.). А Гегель *сознательно* задался целью исследовать проблему категорий. Сам этот факт является исторической заслугой, ибо, несмотря на все идеалистические извращения, Гегель связал проблему категорий с положительным тезисом возможности познания мира, а следовательно, и объективной диалектики.

В философской эволюции Гегеля «Наука логики» (1812—1816) предшествовала «Энциклопедии философских наук» (1817) и кристаллизации различных частей его философской системы: теории государства, истории, религии, эстетики и т. п. «Наука логики» имела своей основой обширный конкретный материал — в первую очередь социальный — как это видно в «Феноменологии духа». Другими словами, Гегель *исходил* не из проблемы категорий, но и не ожидал разработки своей системы категорий *после* анализа различных явлений. Тот факт, что «Наука логики» по времени появилась примерно в середине философской эволюции Гегеля, отражает и то промежуточное место — ни полностью дедуктивное, ни достаточно индуктивное, — которое она заняла в разработке категорий в гегелевской философии. Ибо то, как трактовал Гегель диалектические категории, было, конечно, непоследовательным и противоречивым, переплетало ценные моменты диалектической трактовки с неизбежными искажениями со стороны системы. Однако эта непоследовательность и противоречие обусловлены не неспособностью Гегеля логически мыслить, а рамками, которые ограничивали и препятствовали развитию самых положительных тенденций его философии, как выражения социальных и идеологических целей класса.

В первом предисловии к «Науке логики» Гегель выдвигает требование, чтобы логика отражала глубокие изменения, которые претерпела философия

личных частей его философской системы: теории в конце XVIII и начале XIX веков. Другими словами, он требует, чтобы онтология и метафизика (в старом смысле слова, а именно: психология, космология и теология) стали диалектическими и отражали жизнь. То, что писал Гегель до появления «Науки логики», в значительной мере исходило из жизни, из социальных, этических, теоретических проблем, преимущественно духовных, вызванных французской революцией и проблемой возможности преобразования Германии. Однако Гегель не довольствуется только философской трактовкой некоторых исторических определенных явлений, а чувствует необходимость рассмотрения классических проблем философии: что есть сущность, душа, что такое цель, идея, форма. От этих вопросов, пишет Гегель, нельзя отказаться. Несмотря на созданную кантианцами атмосферу осторожности и отказа от «метафизики», она необходима, заявляет Гегель. Но в действительности ее нельзя возродить в ее прежних формах. Поэтому Гегель полагает, что трактовку классических проблем философии можно возобновить в рамках логики.

На первый взгляд эта мысль кажется абсурдной. Традиционная логика всегда занималась *формами* мышления. А Гегель хочет дать ей *содержание,* превратить ее в онтологию, усилить логику форм логикой предмета, бытия. Он указывает, что до сих пор в логике «...еще не чувствуется того нового духа, восход которого сказался в науке не менее, чем в действительности» [1].

Гегель ясно выражает мысль, что новая логика — новая онтология и новый способ мышления — должна ориентироваться на изменения, происшедшие в жизни: «тщетно желание удержать формы прежнего образования, когда перестроилась субстанциальная форма духа» [2].

Необходимость возвращения к классическим проблемам философии, стало быть, связана с соз-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 2.
[2] Там же.

нанием исторических преобразований эпохи. Гегель отправлялся от мысли создания новой логики не только потому, что старая ему казалась неудовлетворительной в *научном отношении,* но и потому, что она казалась ему несоответствующей и устаревшей в сравнении с новой проблематикой и новым жизненным опытом, вызванным новой исторической эпохой, эпохой французской революции.

Следовательно, одновременно с выражением глубокого исторического чувства, одновременно с ценным положением о неразрывной связи между проблемой категорий, проблемой метода и проблемами жизни эпохи Гегель высказывает и систематическое положение, которое объявляет «конец» историческим брожениям: «С другой стороны, уже прошло, по-видимому, время того брожения, с которого начинается всякое творчество нового»[1]. Буржуазный философ считает эпоху социальных и духовных брожений уже завершенной, так как он сам как представитель класса, боящегося этой эпохи, не имеет уже исторической перспективы, так как он не подозревает, что эпохе великих социальных и духовных противоречий только предстоит наступить в будущем.

В «Философских тетрадях» Ленин подметил новую черту, основное требование, которое ставил Гегель перед логикой: «Гегель же требует логики, в коей формы были бы gehaltvolle Formen[2], формами живого, реального содержания, связанными неразрывно с содержанием»[3].

Это требование может быть удовлетворено в двух планах: в «объективной логике» путем развития диалектических категорий и в «субъективной логике» (диалектической логике) путем выявления диалектики мышления.

Особенно важен факт — игнорируемый некоторыми философами-марксистами,— что Гегель силь-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 3.

[2] — содержательными формами. — *Ред.*

[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 80.

но подчеркнул *приоритет* предмета, содержания перед диалектической логикой. Поэтому и предшествует «объективная логика» «логике субъективной» в структуре «Науки логики».

Новая «логика», за которую выступает Гегель, есть логика реальности, становления, противоположности. Поэтому он так упорно критикует логику форм, которая абстрагируется от содержания, метафизически отделяет формы от содержания. «Ни в какой другой науке не чувствуется так сильно потребность начинать с самой сути дела... как в науке логики» [1]. Одновременно утверждается приоритет онтологического как условие sine qua non, правильного решения проблемы метода и диалектической логики. Единство логики, диалектики и теории познания не является единством, лишенным иерархии: диалектические категории, как выражения реальности, предмета лежат в основе диалектического метода и диалектической логики. «Логика (в онтологическом значении.— *К. И. Г.*)... не может брать в качестве предпосылки ни одной из этих форм рефлексии или правил и законов мышления, ибо сами они составляют часть ее содержания и должны впервые получить свое обоснование лишь в ее рамках» [2]. Следовательно, диалектическую логику, законы диалектической логики Гегель считает следствием, рефлексией системы категорий, они не могут им предшествовать.

В то же время Гегель подчеркивает, что логику надо понимать как конкретное живое единство, в котором преодолено противоречие между *субъективным* и *объективным*. «Это, стало быть, те два *момента,* которые содержатся в логическом» [3]. Ни один из этих двух моментов не существует *сам по себе*. Важным является изображение *различений* и *определений* предмета. Хотя Гегель и не сохраняет ясной и последовательной терминологии — он

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 19.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 41.

называет «понятием» как объективную реальность, так и логическое человеческое мышление — положение о необходимости отражения предмета вытекает довольно ясно уже из самой идеалистической формулировки. Гегель называет объективную реальность «seiende Begriff» [сущее понятие], а мышление «Begriff» [понятие]. Он пишет: «в первом случае оно *есть* только понятие *в себе,* понятие реальности или бытия; во втором случае оно есть понятие как таковое, *для себя сущее* понятие»[1]. Следовательно, «понятие в себе» очень ясно отождествляется самим Гегелем с *реальностью.*

Гегель критикует «трансцендентальную логику» Канта за ее бесплодность — результат кантовской субъективистской позиции, для которой «вещь в себе» является голой абстракцией, критикует ее за то, что эта логика ничем не стимулировала познание реальности, за то, что критицизм был подавлен боязнью реальности. «Объективная логика, таким образом, занимает скорее место прежней *метафизики...»*[2], потому что древние и современные философы, предшественники Канта, хотели исследовать сами явления — душу, природу и т. п. Слабым местом этих метафизиков, по Гегелю, является то, что докантовские онтологи не сделали чистого, то есть логического категориального анализа и запутались в *представлениях.* Во-вторых, они применили категории некритично, спекулятивно. В связи с этой критикой Гегель указывает, что эта метафизика «была высившимся над миром научным зданием, которое, как полагали, воздвигается исключительно только с помощью мыслей»[3]. В «Энциклопедии» он более детально анализирует эту онтологию, которую он правильно называет «спекулятивной», «рассудочным воззрением», «онтологией абстрактных определений». Но главная ее ошибка, по Гегелю, состоит в том, что «прежняя

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 42.
[2] Там же, стр. 45.
[3] Там же.

метафизика рассматривала определения мысли как *основные определения вещей.* Эта предпосылка, согласно которой, *мысля существующее,* мы познаем его *в себе,* ставит ее выше позднейшей критической философии»[1]. Гегель критику спекулятивной онтологии не доводит до конца, потому что он отождествляет бытие и мышление, потому что он сам в большей мере совершал ту же ошибку. Он критикует онтологию только за ее недиалектический характер, за то, что она рассматривает категории абстрактно, схематически, за то, что абсолюту «приписывала» предикаты, вместо того чтобы представить органическую связь, переход категорий одной в другую. Философы, которые хотели определить, что такое природа, душа и т. п., текущие представления брали готовыми, воспринимали их пассивно, принимали их в состоянии «загрязненности» и субъективности, которые характеризовали представление. Поэтому Гегель называет эту онтологию «догматизмом». Догматическая онтология, утверждает Гегель, не могла дойти до познания реальности, потому что она была лишена методологического принципа.

В прниципе Гегелю удалось глубоко проанализировать недостатки философии или умозрительной онтологии. Но естественно, что и он не смог установить принципов анализа и критического освоения, ибо он сам, как мы знаем, увлекшись демонстрацией положений собственной системы, зачастую поступал спекулятивно и отказывался от объективной диалектики из любви к системе.

В так называемой «Малой логике» в «Энциклопедии» Гегель ставит вопрос об «отношении к объективности», то есть старается определить свою онтологическую позицию по отношению к спекулятивной онтологии и эмпиризму. После критики догматической онтологии Гегель указывает на недостатки эмпиризма: «второе отношение к объективности».

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 65.

Гегель начинает с положительной оценки эмпиризма, который представляет «необходимость конкретного содержания», что является преимуществом перед абстрактной, схематической онтологией. «В эмпиризме заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в действительности и наличествовать для восприятия»[1]. Но эмпиризм, правильно указывает Гегель, полагает, что отправляясь от опыта, он может отказаться от категорий. Фактически же эмпирики пользуются категориями (например, материя, сила, одно, многое, всеобщность), но они используют их *некритично*. Это замечание Гегеля действительно и для позитивистов и для непозитивистов, которые под предлогом, что они «не делают философии», стоят на идеалистических позициях.

Гегель присоединяется к тем философам, которые возражали эмпирикам, считая, что все познаваемое при помощи чувств не является бесформенным материалом, а содержит в себе категории всеобщности и необходимости. Гегель критикует субъективистскую философию Юма, согласно которой всеобщего не существует, ибо оно не может быть постигнуто при помощи чувств. На самом деле категории не могут быть *познаны* при помощи чувств — для этого необходим анализ категории,— однако они есть *данные* опыта, так как содержатся в любом воспринимаемом явлении.

Еще яснее развивает Гегель эту мысль при критике кантовского субъективизма в вопросе категорий. Эта критика имеет особую ценность, ибо она иллюстрирует объективное значение — конечно, в идеалистических рамках — гегелевских представлений о диалектических категориях.

Гегель с особой проницательностью раскрыл характерные противоречия кантовского субъективизма в вопросе категорий. С одной стороны, Кант объявляет опыт единственным источником познания, с другой стороны, признает всеобщее и необ-

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 79.

ходимое в качестве нужных определений, обеспечивающих познание предмета. Кант останавливается на ложной антиномии между субъективным и объективным, которая приводит его к следующему парадоксу: именно категории, которые придают *объективность* познанию, являются *субъективными,* являются категориями познания, субъекта! Итак, субъективное и объективное, мышление и вещь в себе оказались друг перед другом в следующем положении: все категории принадлежат субъекту, а вещь в себе остается голой абстракцией, лишенной какого-либо определения.

Затем Кант дает абстрактное определение «я» («единство самосознания»), что дает право Гегелю поставить решительный вопрос: «как же нам дойти до *определения* «я», до категорий?» [1] Естественным будет следующий ответ: категории не принадлежат «я», субъекту, ибо тогда «категории... неспособны быть определениями абсолютного...» [2].

Кант рассматривает «я» формально, сводя его к простому тождеству сознания. Тогда, справедливо аргументирует Гегель, «этому всецело *лишенному определенности* тожеству несоответственны опытные познания, ибо они представляют собою вообще *определенное* содержание» [3]. Если познавать — означает раскрывать определение какого-либо явления, его внутренние отношения и связи, а также взаимоотношения с другими явлениями, тогда вещь в себе лишена всякого смысла, ибо она лишена определений и поэтому нам нечего познавать в ней.

3. Теоретическое и практическое

Гегелевское представление о категориях связано с его представлением о назначении философии и как таковое отражает как положительную сторо-

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 87.
[2] Там же, стр. 91.
[3] Там же, стр. 92.

ну, так и отрицательную, спиритуалистическую тенденцию, с которыми мы встретились, в его учении о философии. Для Гегеля проблема категорий является чисто теоретической проблемой; он не только не задумывается над вопросом практического применения категорий, но и исключает его из своего поля зрения по той причине, что этот вопрос является «нефилософским». Конечно, мы не будем критиковать Гегеля за формулировку требования, чтобы изучение категорий начинать с отдаления от непосредственного, конкретного. Это и есть необходимый, диалектический момент начального «отойти» от конкретного, которое научно было доказано Лениным. Гегель справедливо указывает, что для достижения области диалектических категорий мы должны вознестись на необходимость перспектив максимальной всеобщности. Однако он приходит к странному противопоставлению между «пользованием» и теорией категорий, между теорией и практикой. По Гегелю, «в жизни переходят к *пользованию* категориями; они понижаются в ранге, лишаются чести рассматриваться особо, а обрекаются на то, чтобы *служить*...» [1]. Тот факт, что мы используем категории в практической жизни, представляет для Гегеля деградирование, которого необходимо во что бы то ни стало избегать, ибо это означает, что мышление становится «зависимым» от того, что стоит перед нами и таким образом «... превращает вообще мышление в нечто подчиненное другим духовным определениям» [2].

Здесь Гегель касается философской партийности в проблеме категорий. Как философ-идеалист он игнорировал тот факт, что и в этой проблеме очень ясно видно, что так называемое «чистое» или «теоретическое» мышление совершенно «не свободно», что философы отдавали преимущество категории материи или духа, в зависимости от социальных интересов и чаяний

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 10.
[2] Там же.

того класса, который они представляли. Гегель питает иллюзию, что чем больше мы отдаляемся от конкретных проблем, тем мы становимся «свободнее» и «объективнее». Простое восхождение в область категорий обеспечило бы полную свободу и «чистоту» мышления!

О том, что это является идеалистическим заблуждением, видно из противоречий, в которых путается Гегель, когда предлагает, чтобы мышление возвысилось над духом. Гегель пытался отразить в понятии духа — конечно, в неполном виде — богатство социального, духовного опыта, наплыв жизненных проблем, которые проникли в философию в его период. Поэтому он все время отождествляет идею и дух. Именно это отождествление является свидетельством, что жизнь проникает и насыщает своими вопросами всю философскую проблематику. Однако, с другой стороны, спиритуалистическая, компенсаторная тенденция, как известно, проявляется у Гегеля путем стремления к «освобождению». Вообще духовная жизнь рассматривается им как «освобождение» от неудовлетворительной реальности, а теперь *мышление* становится освобождением от *духа,* ибо дух оказывается все же обремененным жизненными проблемами. Гегель пишет: «...такого рода определения души и духа суть *особенные* в противоположность *всеобщности,* в качестве каковой мы себя сознаем и в каковой заложена наша свобода...»[1]. Следовательно, из-за желания «свободы» мы должны отделить мышление от сознания, воли, интересов, целей и т. д.— одним словом, от всего комплекса *жизни.* Естественно, что подобная операция невозможна и такого «освобождения» никогда не осуществлял ни один философ, ни идеалист, ни материалист. Гегель никогда не забывал интересов, сознания и целей класса, который он представлял, ни при трактовке конкретных явлений государства, права, искусства, истории фило-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 10.

софии и т. п., ни, как увидим далее, при трактовке различных вопросов в «Науке логики». Но в качестве образца он предложил абстрактную, объективистскую трактовку категорий и даже не ставил вопроса о необходимости перехода в проблеме категорий от теории к практике, потому что его больше не интересовало преобразование действительности. Ибо тот факт, что он трактовал различные явления *после «Науки логики»,* нисколько не означал последовательного применения центральных категорий в «Науке логики» в вопросах истории государства, искусства и т. п., а зачастую означал измену этим центральным категориям, таким, как становление, качественный скачок, борьба противоположностей.

Гегель не отдавал себе отчета в противоречиях, проявленных им в проблеме категорий. С одной стороны, выражая положительную тенденцию категориального познания, он под категориями понимает «сокращения» какого-то реального, богатого содержания, утверждает, что новая наука диалектических категорий должна «раскрыть *сущность* этого богатства, *внутреннюю природу* духа и мира, истину»[1]. С другой стороны, в заключении «Введения» он требует «очищения» от земных представлений, как *условия,* как подготовительной дисциплины для вступления в *науку логики.* Ибо «система логики есть царство теней, мир простых сущностей, освобожденный от всякой чувственной конкретности»[2].

4. Идеалистическое определение логики (онтология)

Как видим, у Гегеля положительная тенденция к познанию реальности переплетается, вернее, переходит в спиритуалистический тезис о теоретическом компенсировании: познание реаль-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 38.
[2] Там же, стр. 39.

ности *заменяет* воздействие на реальность. Эта компенсаторная тенденция, которую классики марксизма считают основной чертой немецкого идеализма (*«немецкой теорией* французской революции»), не могла не проявиться и в концепции логики, то есть онтологии.

В предисловии к первому изданию «Науки логики» Гегель указывает на связь между этой работой и «Феноменологией духа». В «Феноменологии духа», как известно, положительное стремление к описанию и диалектическому анализу социальных явлений, особенно к анализу явлений духовной жизни, переплетается с идеалистическим тезисом, согласно которому социальные явления представляют собой выражение духа. Ссылаясь на метод, использованный в «Феноменологии», Гегель пишет, что он только стремился выявить «имманентное развитие понятия»[1]. Это «есть абсолютный метод познания и вместе с тем имманентная душа самого содержания»[2]. Ценная мысль о рассмотрении понятия и метода в их тесной связи с содержанием, то есть объективной реальностью, переплетается с идеалистическим положением отождествления реальности с понятием. Однако в другой формулировке, следующей непосредственно за приведенной выше цитатой, Гегель подчеркивает систематическое идеалистическое положение: «... движение форм этого предмета (духа — *К. Г. И.*), подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе *чистых сущностей,* составляющих содержание логики»[3].

Гегель полагает, что по сравнению с «Феноменологией» логика является более «чистым» знанием, так как она избавилась от всего того, что является непосредственным и конкретным, ибо теперь мы оказались перед «мыслящим свою

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 4.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 5.

сущность духом»[1]. Далее, в конце «Введения», автор еще яснее выражает свой идеалистический тезис, согласно которому сущее является, по сути, разумом: «Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания (и его предмета). Она содержит в себе *мысль, поскольку последняя есть также сама вещь* (die Sache) *в себе*, или *вещь* (die Sache) *в самой себе,* поскольку последняя *есть также и чистая мысль*»[2]. В подобной идеалистической формулировке объективная реальность превращена в понятие и — без колебаний — в бога. Ибо Гегель вовсе не забывает отождествлять сущее, в его логической форме, с истиной, с богом. «Логику, согласно этому, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой.* Можно поэтому выразиться так: это содержание *есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения и какого бы то ни было конечного духа*»[3].

Ясно, что «чистая» наука логики сохраняет на почетном месте основное положение фидеизма, вызванное угодничеством класса, который представлял Гегель. Как бы высоко ни оценивали мы положительную тенденцию логики содержания, мы не должны забывать фидеистического искажения, которое совершает Гегель, подобно средневековым теологам. Поэтому Ленин кратко заклеймил это утверждение Гегеля следующими словами: «поповщина, бог, царство истины etc. etc»[4].

5. Начало философии

Гегель оказывал особое внимание вопросу: с чего следует начинать философии? Так как в его

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 5.
[2] Там же, стр. 27.
[3] Там же, стр. 28.
[4] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 84.

понимании философия означает прежде всего онтологию, проблему категорий, вопрос о начале философии он рассматривает уже в первой книге «Науки логики» — в «Учении о бытии», а в «Энциклопедии» — в «Предисловии ко второму изданию» и во «Введении».

В «Энциклопедии», кроме критического намека, направленного против концепции непосредственного философствования, то есть против интуитивизма Шеллинга, Гегель указывает, что «философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из *предпосылки,* что ее предметы непосредственно признаны представлением» [1].

Какая-либо частная наука исходит из некоего предположения (Voraussetzung), из предположения, что ее предмет известен и что представление об этом предмете может стать отправным пунктом. Философия же, указывает Гегель, не может позволить себе этого приема. Она должна *доказать* необходимость своего содержания, предмета, она, следовательно, отказывается от всякого предположения, от всякого «непосредственного» представления.

Философия не может ограничить своего предмета, как это делают частные науки. Она должна объять совокупность явлений, всего того, что возможно мыслить и познать. Эта необходимость, этот бесконечный философский горизонт делает невозможным и бесполезным отправление от определенного аспекта реальности, от определенного принципа, который произвольно считают «непосредственным».

В «Науке логики» Гегель диалектически показывает ограниченный и метафизический характер веры в непосредственные данные, в некий первоначальный принцип, в некое «начало». Надо познать бесконечную совокупность; она имеет вид круга без «начала» и без «конца».

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 17.

Относительно выражения Гегеля: «Логика есть чистая наука, т. е. чистое знание о **ВСЕМ** объеме его **развития»,** — Ленин написал: «1-я строка ахинея. 2-я — гениальна»[1]. Следовательно, Ленин очень высоко оценил тезис Гегеля о полноте развития, которого он требовал от философии, одновременно отклоняя идеалистическое определение «чистой» логики, философии, оторванной от анализа конкретных явлений. Ленин выписал также как важное следующее заявление Гегеля: *«нет* ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в себе столь же непосредственность, сколь и опосредствование...»[2]

Ленин критически и коротко комментирует: «Небо — природа — дух. Небо долой: материализм»[3]».

Следовательно, как оценил Ленин, если исключить «небо», получим материалистическое представление о связи непосредственности и опосредствования и одновременно диалектическое представление о «закономерной связи *всего (процесса)* мира»[4].

Если все в мире является единым целым, в котором все явления взаимно обусловлены и не существует ничего отдельного, где непосредственность и опосредствование могли бы существовать раздельно, тогда философия, как наука о диалектических категориях может существовать только «во **ВСЕМ** объеме его **развития»,** что было подчеркнуто Лениным, как «гениальное» в этой философской программе.

Как увидим далее, Гегель, конечно, не выполнил этой программы, не отказался от предположений, не мог отказаться от своих идеалистических положений, от своей системы. Первую ошибку он совершил в самом начале философии: Гегель из-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 91.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 50.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 91.
[4] Там же.

брал категорию абстрактного бытия (Sein), вместо того чтобы исходить из совокупности материи в движении. Он очень ясно видел, что в философии «...то, с чего начинают, еще не познается поистине в начале, так как оно в нем еще есть неразвитое, бессодержательное, и что лишь наука, и притом во всем ее развитии, есть завершенное, содержательное и теперь только истинно обоснованное познание» [1].

Однако то, что совершенно правильно с *гносеологической* точки зрения — что только вся категориальная система отражает *всю* вселенную, — не оправдывается с *онтологической* точки зрения. Философ находится в начале своих исследований — как и философия у своих истоков, — но не перед абстрактным бытием, самым бедным понятием, а, как заявляет Гегель, перед единым целым, перед совокупностью всех явлений и отношений, которая представляет собой не что иное, как *материальный* мир, материю в движении.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 55.

I. «ОБЪЕКТИВНАЯ ЛОГИКА»

а) Бытие и становление

Дав волю своим идеалистическим стремлениям, Гегель считал, что категориальная система может начинаться с самой главной и самой абстрактной категории бытия (Sein). Как следует из «Энциклопедии», избрание бытия в качестве начальной категории было вызвано идеалистическим положением, согласно которому «...логика обнимает все мысли, пока они остаются еще в форме мысли»[1]. Иными словами, Гегель считал, что мысли или категории *предшествуют* реальности, что они существуют раньше вещей, что явления природы и общества, реальные явления представляют собой не что иное, как воплощение или конкретизацию категорий. Поэтому в эволюции и гегелевской философской системе «Наука логики» предшествует философии истории, государства, права, искусства, природы и т. д.

Но, как известно, до появления «Науки логики» за плечами Гегеля уже было более двадцати лет жизненного опыта, мышления, творчества. С этой точки зрения Гегель не мог отрицать того факта, что теория диалектики, категорий не *предшествовала,* а *следовала* за конкретным жизненным опытом, социальной практикой, требованиями и нуждами класса, с которым он слился. Гегель сознавал, что ему было предназначено дать полное выражение этой теории.

Представления о категориях — взаимоотношения между категориями и реальностью, иерархии

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 144.

категорий, их объективном или субъективном характере, применении или неприменении их в практике, онтологическом или гносеологическом аспекте и т. д.— определялись у Гегеля, как и у всех тех, кто занимался этим вопросом в истории философии, специфическими условиями класса, который они представляли. Политико-идеологические противоречия внутри этого класса отразились и в концепции Гегеля о системе категорий. Гегель воздерживался от философского комментирования событий общественной жизни и в целом, если не считать единичные примеры, взятые из жизни природы, рассматривал категории абстрактно, не связывая их с материальной действительностью. Тем более неожиданно для нас звучит сказанное Лениным по поводу «Науки логики»: «в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. «Противоречиво», но факт!»[1]

В «Науке логики» содержится, как говорит Ленин, «*всего больше* материализма», потому что Гегель обобщает в категориальном плане наиболее выдающийся духовный и социальный опыт,— эпохальное потрясение, вызванное французской революцией.

Понятно, что такой слабый и трусливый класс, каким была немецкая буржуазия, не мог перенести идеи французской революции в собственные революционные действия, а, как показал Маркс, был доволен одной «теорией революции». «Наука логики» является категориальным и методологическим выражением, квинтэссенцией этого немецкого теоретического «перенесения» французской революции, в то время как содержащиеся в этом произведении идеализм и мистицизм представляли собой своеобразное приложение немецкой идеологии, неизбежную идеалистическую переработку.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 227.

Как мы уже пытались показать при анализе возникновения гегелевской философии, первые проявления диалектики, первые зародыши диалектических категорий были вызваны не непосредственно проблемой метода, категорий или природы, а этической и социально-политической проблематикой эпохи[1]. Тенденции к критике феодальной идеологии пробудили в Гегеле чувство исторического сравнения и, следовательно, понимания становления социального сознания, прежде всего этики (Бернский период). Волнения по поводу гуманизма, с одной стороны, и необходимость дать какое-то теоретическое определение своему компромиссу с положением дел в Германии, с другой стороны, во Франкфуртский период кристаллизуются в понятии противоречия между долгом и двусмысленностью (двойственностью) «жизни». Теперь имеются уже наброски категорий противоречия и гармонии, которые преобладают во все периоды развития всей гегелевской философии. С этих пор Гегель решается уже утверждать: «Мораль есть соответствие, объединение с законом жизни...», — а это является первой формулировкой оправдания отношения своего класса к историческим задачам, сформулированным в девизе: «Все действительное разумно». Во «Фрагменте системы», подытоживающем Франкфуртский период, диалектическое мышление становится уже почти сознательным методом. Но одновременно диалектика подчинена оправданию этико-политических позиций немецкой буржуазии: примирение с «жизнью», то есть с абсолютизмом, отказ от стремления к формированию действительности согласно гуманистическим, демократическим, революционным идеалам, отказ от тех стремлений, которые особенно воодушевляли Георга Форстера. Позднее, в период 1800—1807 годов, в Иенский период, период подготовки «Феноменологии», растет объем и полнота диалектики, но она не выходит

[1] См. Гегель, Соч., т. I, стр. 228 и далее.

из рамок примирения с жизнью и поисков гармонии, не проявляет революционных требований. Наиболее последовательные применения и наиболее положительные следствия гегелевской диалектики до «Науки логики» происходят в сфере духовного, не становясь призывами к политическим действиям. Даже анализ диалектики угнетения и эксплуатации производится в «категориальной» форме, без уточнения социального строя, без уточнения, которое могло бы вызвать раздражение у всех представителей абсолютистского строя Германии. Гегелевская диалектика в лучшем случае *пассивно* антифеодальна, с просветительскими и демократическими, но не революционными корнями.

В «Науке логики» сохраняется та же позиция. Гегель теоретизирует о диалектике. Самые серьезные по глубине содержания страницы в «Науке логики» относятся не к применению, а к теории диалектики. Сам Гегель не хочет и не может сознаться в революционной подоплеке, в социальных переживаниях, которыми он руководствовался в борьбе против старой абстрактной, метафизической, трансцендентальной философии. Как и всякий философ-идеалист, он игнорирует или же скрывает определяющие мотивы как диалектики, так и своей системы. Но марксистский анализ должен подметить и раскрыть именно этот сознательный или бессознательный процесс, при помощи которого социальные потребности выкристаллизовывают все теоретически ценное и отбрасывают незначительное.

Как мы видели, повсюду в гегелевской философии — как и вообще в немецком творчестве и идеологии этого периода — скрывается спиритуалистическая, полная уклончивости тенденция. Возвышение в абстракции создает для спиритуалиста иллюзию силы, удовлетворение компенсации. То, что немецкая буржуазия не могла осуществить в жизни — политическое преобразование страны — Гегель осуществляет в теоретической сфере путем

создания системы категорий, основанной на категории становления.

То, каким образом Гегель преподносит категорию бытия, является противоречивым и требует надлежащего освоения. Триада Sein-Werden-Dasein имеет, как мы отмечали, недостаток некоего абстрактного начала. Сам Гегель утверждает, что в жизни мы никогда не встречаем чистого бытия, а встречаем *единство* бытия и ничто (Sein-Nichts), которое есть *становление*. И *все же* Гегель начинает с категории бытия. В этом факте проявляется гегелевский идеализм. Энгельс, критикуя Дюринга, который в этом вопросе совершил плагиат у Гегеля, пишет, что «логические схемы могут относиться только к *формам мышления,* здесь же речь идет только о формах *бытия,* о формах внешнего мира, а эти формы мышление никогда не может черпать и выводить из самого себя, а только из внешнего мира»[1]. Энгельс упрекает как Гегеля, так и плагиатора, в том, что это «идеалистический взгляд, переворачивающий вверх ногами действительное соотношение, конструирующий действительный мир из мыслей, из предшествующих миру и существующих где-то от века схем, теней или категорий»[2].

Для идеалиста Гегеля бытие есть понятие, идея. В «логике» *бытие* (Sein) есть начало, а идея — конец, последняя ступень или категория в диалектике категорий. Как идеалист Гегель не может признать материю основной категорией, фундаментом категориальной системы, такой категорией он признает бытие. Это не материя, а начальный момент идеи. Бытие, по признанию самого Гегеля, является не реальностью, а понятием, *мыслимым* бытием. Гегель подчеркивает, что бытие есть «неопределенное непосредственное», лишенное какого-либо качества и определения, лишенное внутреннего различения какого-либо

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 34.
[2] Там же.

содержания, оно есть голое понятие. «Бытие, неопределенное, непосредственное, есть на деле *ничто* и не более и не менее, чем ничто»[1]. Ничто также лишено определения и содержания: оно обладает чисто понятийной сущностью (бытием) благодаря самому факту, что мы его мыслим.

Гегеля, конечно, можно упрекнуть не за то, что он придавал категориальное значение чистому бытию, а только за то, что он сделал это чистое бытие началом диалектического движения категорий. Сам Гегель с целью подчеркнуть значение *становления* показал, что бытие и ничто лишены содержания. Как известно, он еще в период своего философского формирования отклонил позицию Шеллинга, который сводил философию к интуиции абсолюта. Что же касается экзистенциалистского небытия, то с ним гегелевская философия не имеет ничего общего, оно является не выражением спиритуалистической путаницы, экзистенциального стража, а желанием познания и (относительного) действия.

Гегелевская категориальная система начинается с бытия, ибо она не может начинаться с материи, потому что Гегель является противником материализма. Но истинной, основной категорией для Гегеля является идея в становлении. Не становление материи, а то историческое становление, которое Гегель пережил как основную черту своей эпохи; будучи не в состоянии объяснить последнюю и применить ее материалистически, он понял ее в духовном плане и теоретизировал в плане логическом. Хотя становление было анализировано абстрактно (Гегель не приводит ни одного конкретного примера из природы или общества), философ-идеалист угадал все же сущность объективной реальности, так как его обобщения питались известным нам большим социальным и особенно духовным опытом. Гегелевская катего-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 67.

рия становления является аналитико-абстрактным результатом конкретного диалектического анализа, осуществленного в «Феноменологии духа». Гегелю было известно, что ни бытие, ни ничто не могут передать эпохального опыта его современников, исторического потрясения старого режима, гибели старых институтов и порядков, возникновения новых институтов и идеалов. «Истина состоит не в бытии и не в ничто, а в том, что бытие... перешло в ничто, и ничто... в бытие... Их истина есть, следовательно, это *движение* непосредственного исчезновения одного в другом: *становление...*» [1]

Ленин оценил диалектический анализ становления, который дал Гегель, утверждение об универсальности становления как единства бытия и ничто: *«нигде ни на небе, ни на земле нет ничего, что не содержало бы в себе того и другого, бытия и небытия»* [2].

Гегель доказал правильность своей диалектической концепции становления — как единства бытия и ничто — в критике метафизической позиции элеатов, которые поддерживали тезис абстрактного бытия, а также максиму «ex nihilo nihil fit» (ничто не происходит из ничего). Оба тезиса — указывает Гегель — являются выражением «системы тождества», метафизического мышления. В действительности не существует такого строгого разделения, такого взаимного исключения бытия и небытия. На каждом шагу жизнь дает нам примеры перехода одного в другое. В реальности мы имеем дело с *положительным и отрицательным.* Такую же диалектическую природу имеют и сами категории.

Ленин отметил то определение, которое Гегель дал определенному бытию: «Определенное, конечное бытие есть такое, которое относится к чему-либо другому; это есть содержание, которое

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 67—68.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 94.

находится в отношении необходимости к другому содержанию, ко всему миру». Ленин показал, что Гегель подчеркивает «Необходимую связь всего мира»... «взаимоопределяющую связь всего»[1].

Что касается единства и нераздельности бытия и ничто, то Ленин согласен с Гегелем, что предпочтительнее термин «нераздельность».

Первая важная категория «Науки логики» требует для своего понимания усилия, которое «здравый рассудок» отвергает. Становление представляется парадоксом, вызовом формальной логике, согласно которой бытие = бытию или ничто = ничто. Здравый рассудок желает проверить диалектическую концепцию становления путем вульгарных примеров: «не все ли равно, есть ли у меня 100 талеров или нет?» В реальном мире существуют не категории как таковые, а безусловные явления, содержание которых находится во взаимосвязи, указывает Гегель. Деньги в кармане, тот факт, что я живу или не живу, и т. п. есть реальные явления, тогда как бытие и небытие — категории. Мышление, познание не могли бы никогда подняться к конкретному, от конкретного к абстрактному, если бы требовали, чтобы они на каждом шагу опирались на какое-либо представление. Хотя Гегель и критикует элеатов, он не может не признать историческую заслугу Парменида, который впервые поднялся до категории бытия, вышел за пределы конкретного представления, возвысившись до «конкретного мышления». А еще большая заслуга принадлежит Гераклиту, выдвинувшему понятие становления, которое нельзя составить путем представления. Становление и наличное бытие (Dasein) являются двумя различными понятиями. Становление есть «беспокойство», «наличное бытие» есть «конечная однообразность». Противоречие, содержащееся в становлении, разрешается путем диалектического

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 94.

снятия обоих его моментов и преобразования его в «наличное бытие».

Гегель показывает, что становление является конкретной идеей, которая отражает жизнь и поэтому не может быть представлена путем суждения традиционной логики. Ибо суждение есть отношение тождества между субъектом и предикатом, отношение, при котором забывают, что «...субъект обладает еще многими другими определенностями, чем те, которыми обладает предикат, равно как и от того, что предикат шире субъекта»[1]. Если мы желаем, чтобы мышление было «спекулятивным» (то есть чтобы оно возвысилось до философского обобщения), тогда мы должны учитывать нетождественность S и P, которая не выражена в суждении. В категории становления диалектическое мышление содержит как нераздельность бытия и ничто, так и *различие* между ними, следовательно, тождественность и нетождественность их. В итоге бытие и ничто не существуют раздельно, в себе, не являются ни тождественными, ни различными, так же, как мы не можем видеть ни при абсолютном свете, ни при полной тьме, а только при их сочетании.

С точки зрения познания категория бытия как таковая недейственна. В «Истории философии» Гегель показал это обстоятельно. Парменид должен был принять во внимание и гносеологическую категорию воззрения (разума), а Спиноза не мог остановиться на единой категории субстанции и вынужден был дополнить ее атрибутами и т. п. Бытие не может быть категориальной основой, оно само требует обогащения категорий. Неопределенность, пустота не может удовлетворить познание. Диалектика познания требует выхода за пределы бытия, непосредственного, ибо познание есть процесс, а субъективные категории, как узловые пункты познания, должны воспроиз-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 78.

водить становление реальности, цепь категорий, превращающихся одна в другую.

Как пример «внешней» диалектики, диалектики, не отражающей объективных категорий мира, Гегель приводит диалектику категорий одного и множества из платоновского диалога «Парменид». В качестве примера софистики Гегель приводит и отклоняет тезис тех, кто, метафизически противопоставляя бытие и ничто, приходит к отрицанию «начала» — начала любого явления. Эти софисты утверждают, что ничто не может иметь *начала*. В отнесении к происхождению мира это звучит так: «Нет ничего такого, что могло бы иметь начало, ни поскольку нечто есть, ни поскольку его нет: ибо, поскольку оно есть, оно не начинается теперь впервые, а поскольку его нет, оно также не начинается» [1]. В сущности, это утверждение говорит о невозможности объяснить происхождение мира: если он возник из ничего, то это означает отрицание самого начала как такового. Не будучи материалистом, Гегель не указывает — как это делал Кант, — что это «ничто» было первичной туманностью. Он довольствуется тем, что напоминает о характере диалектики становления: любое небытие предполагает бытие, идея некоего чистого «ничто» есть голая абстракция. Невольно Гегель приходит, по существу, к доказательству метафизичности тезиса о статической, застывшей материи, из которой в какой-то момент «начинается мир». Следовательно, тезис о вечном становлении материи, находящейся в движении, является правильным, хотя для Гегеля становление есть категория, стоящая над пространством и временем, не имеющая материального субстрата.

Другим убедительным примером, направленным против метафизического мышления, является анализ бесконечно малых величин в математике. Эти величины являют пример диалектического мышления: они рассматриваются в момент их

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 95.

«исчезновения», не до своего исчезновения, ибо тогда они были бы конечными величинами, но и не после исчезновения, ибо тогда они суть ничто.

Гегелевский анализ категории становления, несмотря на все его исторические заслуги, не лишен противоречия между методом и системой. Прежде всего, как известно, становление, как и вся гегелевская категориальная система, лишено необходимой основы, категории материи. И в буржуазной философии XX века смогла появиться «философия становления», спиритуалистическая философия Бергсона, в которой становление сознания стремится заменить материю в движении.

Конечно, значение гегелевского анализа становления несравнимо с бергсоновской фразеологией, ибо он опирается не на «интуицию», а на диалектический, рациональный анализ, ибо он есть результат познания социальных и идеологических явлений. Тем не менее Гегель не связал в «Науке логики» категориального анализа становления с явлениями, из которых он мог почерпнуть материал для обобщения.

Особенно резко проявляется противоречие между системой и методом в ряде фидеистических тезисов. Для Гегеля «абсолют» тождествен с богом, поэтому божеству приписывается диалектическая природа. Оно есть совокупность качеств, среди которых находится и творческая способность, способность творить нечто противоположное себе. Таким образом диалектика становления привлекается для подкрепления принадлежащего теологам тезиса о божестве.

Другим фидеистическим проявлением является отклонение критики Канта онтологического аргумента о бытии бога. Указывая, что из *понятия* бога нельзя вывести его *бытия,* Кант подвергал опасности теологическую аргументацию. Гегель защищает схоластический аргумент под тем предлогом, что в отношении бога не годятся те аргументы, которые подходят к конечным вещам.

Гегель требует удерживать разум от «применения определений и отношений конечного к богу» [1].

По случаю анализа становления Гегель останавливается на особом диалектическом понятии, правильное понимание которого является решающим для диалектического мышления, для всего диалектического метода. Речь идет о «диалектическом снятии», о существенном явлении для рационального метафизического мышления, склоняющегося к альтернативе: бытие или небытие. Понимание становления включает и понимание диалектического снятия. Кто понял противоречивый, диалектический характер становления — противоречия и синтеза, бытия и небытия, — должен сделать еще один шаг и охватить и его продолжение: небытие не есть нечто абсолютно (метафизически) отрицательное; то, что исчезает благодаря различию, то, что явным образом *не есть* в вещах, явлениях и т. п., является не абсолютным, а относительным исчезновением. Но то, что сохраняется, носит печать отрицания, — явление прошло сквозь огонь отрицания.

После того как Гегель подчеркнул становление как основную категорию, он беспокоится о том, как бы не представить его *абсолютным*. Гегель не приемлет мировоззрения Кратила, который сделал последние выводы из гераклитовской концепции. Для Кратила нельзя ничего больше сказать о ничто, ибо мир есть такой непрерывный поток, что в нем нет точки покоя, на которую могло бы опереться мышление.

На подобной же позиции (на иррационалистическом выводе из метафизики становления, из абсолютизации становления) стоял и интуитивист Бергсон.

Хотя Гегель и не полемизирует с Кратилом, но, подчеркивая значение «снятия становления», он предупреждает опасность абсолютизации становления. Он полагает, что диалектическое сня-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 77.

тие «...есть одно из важнейших понятий философии, основное определение, которое возвращается решительно повсюду, определение, смысл которого мы должны точно понять и, в особенности, должны различать между снятием и ничто»[1].

«Снятое» как один из аспектов, одна из сторон явления или «снятое» как явление из комплекса явлений не исчезло, не превратилось в ничто. *Ничто* есть *нечто* непосредственное, тогда как «снятое» — *некое опосредствованное,* некий *результат,* сохранивший частично в себе ту определенность, из которой оно произошло. Это очень важно для диалектического исторического понимания явлений, хотя Гегель и не приводит здесь никаких примеров, ни из природы, ни из общества. Но, как известно, вопреки идеалистической системе ему удалось выявить необходимость изучать явления исторически, искать в явлениях не только то, что их разделяет и различает, но и то, что их связывает с настоящим и прошедшим, то, что представляет, так сказать, «память» явлений.

Само становление снимается диалектически: оно переходит в свою противоположность, но становится не неподвижным, застойным, метафизическим, «элеатским», а становится «Dasein», бытием, в котором под корой относительной стабильности сохраняется становление.

По сравнению с «Sein», максимально общей категорией, «Dasein» есть конкретное бытие; последнее тоже является общей категорией, принадлежащей всем явлениям. У Аристотеля, у схоластиков и у ряда современных философов эта категория имеет название *«экзистенция»* в противоположность «эссенции» (Wesenheit).

В отличие от «Sein», общего бытия, «Dasein» определяется Гегелем как «Bestimmtes Sein» — определенное бытие. Эта категория представляет одновременно нечто новое по сравнению со становлением, она является «спокойным» результа-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 98.

том. Это не значит, что «Dasein» не обладает собственной динамикой, собственной противоположностью. Будучи *определенным* бытием, оно есть качество, будучи *качеством,* оно *изменчиво* и *конечно.* Качество приводит к другим двум категориям: к «нечто» и «другому» (Etwas und Anderes), к «Endlichkeit» (конечному) и к *качественному бесконечному.* Следовательно, Гегель анализирует «Dasein» в тройном аспекте: как *определение, качество* и *нечто.*

«Dasein», говорит Гегель, нельзя толковать этимологически. Частица «да» в немецком языке указывает на нечто, которое находится перед нами. Однако «Dasein» не сводит свое значение к пространственному, топографическому указанию: его значение снова необходимо искать в рамках категориальных отношений, рассматривать сквозь призму противоречий между бытием и ничто. «Dasein» есть также и синтез бытия и ничто, но не в том смысле, что бытие есть всеобщее, а определение частное. «Dasein» объединяет противоположности: *реальность* и *отрицание.* Отрицание — вопреки этимологической видимости — есть тоже качество, определение. Отрицание есть также и реальность, есть предел, граница, следовательно, имеет бесспорное категориальное значение.

Гегель снова имеет повод подчеркнуть диалектический характер реальности, которая проникнута бесчисленными отрицаниями, бесчисленными противоречиями, но, он предупреждает читателя, что такое господство отрицания не отменяет реальности, не превращает ее в ничто. Гегель не имеет ничего общего с мрачной философией тех, кто бытие заменяет ничто, кого неуверенность и отчаяние приводят к нигилизму.

Еще Спиноза понял необъятную роль отрицания с онтологической и гносеологической точек зрения, так как он сформулировал известное изречение: omnis determinatio est negatio (всякое определение есть отрицание). Но и он не допускал, чтобы отрицание прикрывало бытие. Наоборот,

спинозовский монизм включил в субстанцию также материю и мышление как наиболее важные конечные атрибуты бытия. Атрибуты суть определения, суть, следовательно, отрицания одного другим, суть различения, моменты конечной субстанции.

Для того чтобы подчеркнуть определение и отрицание в рамках реальности, Гегель приводит знаменательный пример. Индивидуум, указывает Гегель, конечно, есть нечто существенное; он *есть* таковой, так как он определяется и дифференцируется в сравнении с другими индивидуумами; он ставит им *границы,* но одновременно открывает то, что «не имеет своего наличного бытия в самом себе» [1]. Нетрудно в этой категориальной характеристике разглядеть отзвук демократической, просветительской концепции о подчинении индивидуума коллективу.

Следовательно, качество определяется диалектически путем отношения и взаимообусловленности. Как нельзя понять индивидуум, если мы оторвем его от цепи социальной взаимообусловленности, так и *свойства* вещей мы можем определить только в свете их взаимной связи. На этой практической, реалистической основе мы постигаем абстрактное определение, которое Гегель дает качеству в «Энциклопедии»: «качество есть *бытие-для-другого»* [2] (Sein-für-anderes) и одновременно: *«Бытие* качества, как таковое, в противоположность этому соотношению с другим, есть *в-себе-бытие»* [3] (Ansichsein). Качество есть, следовательно, одновременно и в-себе и для-другого; его можно понять только рассматривая сквозь призму взаимообусловленности. Определить качество каких-либо явлений, абстрагируя от их цепи взаимообусловленности — абсурдно. Кто сводит бытие к «Ansichsein», как это делают феноменоло-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 107.
[2] Гегель, Соч., т. I, стр. 158.
[3] Там же.

ги, остается с тем, что Гегель называет «пустой абстракцией бытия»[1]. Любое явление, или «нечто» находится в контакте, в тесной связи с «другим». «Инобытие (Anderssein) есть поэтому не некое безразличное наличному бытие, находящееся вне его, а его собственный момент»[2]. Ясно, что из этой диалектической концепции качества вытекают важные методологические следствия.

Одновременно Гегель подчеркивает *конечный* и *преходящий* характер всех явлений. «Нечто», то есть явление, есть нечто преходящее, ибо всегда становится «другим». Это подчеркивает *конечный* характер «нечто», то есть всякого явления.

б) Конечность и бесконечность

Теперь Гегель переходит к анализу важных диалектических категорий *конечности* и *бесконечности*. Этот вопрос имеет особое значение как для естественных наук, так и для философии.

Хотя Гегель и не избежал путаницы между онтологическим и этическим, придавая важное значение бесконечности, хотя он смешивал также бесконечность с абсолютом, диалектическая характеристика, которую он дал бесконечности, имеет историческое значение.

Гегель исходит из отношений между явлениями, между «нечто» и «другим». Он напоминает, что «нечто» есть в то же время «для-себя» и «для-другого». «Другой» является в некотором смысле небытием, «Etwas». Поскольку «Etwas» есть «Ansichsein» («для-себя»), оно тождественно с самим собой. Иными словами, благодаря тому, что явления (особенно наиболее сложные: биологические, социальные, психологические) находятся в связи с другими явлениями, они не теряют свойства быть и «в себе», могут иметь некоторую относительную автономию.

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 158.
[2] Там же, стр. 158—159.

Следовательно, явления выявляют две пары категорий: «Etwas» — «Anderes» и «Ansichsein» — «Sein-für-Anderes». Гегель полагает, что «Ansichsein» представляет бытие в «Etwas», в то время как «Sein-für-Anderes» представляет небытие. Так скрывается противоречие между «Sein» и «Nichts». Однако отношения между ними в «Dasein» иные, чем в становлении.

«Dasein», следовательно, обладает собственным внутренним противоречием: это противоречие характеризуется двумя моментами — «в себе» и «для себя». Эти два момента различны, но в то же время неразрывно связаны, интерферентны или относительно тождественны между собой, ибо заключаются в том же «Dasein». Значение этой характеристики, указывает Гегель, станет особенно ясным, когда мы дойдем до категорий «внутреннее — внешнее» и «понятие — реальность».

В рамках вышеизложенных анализов Гегель остро критикует «вещь в себе» Канта, которую он определяет как «не имеющую истины пустую абстракцию»[1]. «Вещи называются вещами-в-себе, поскольку мы абстрагируемся от всякого бытия-для-другого, поскольку мы их мыслим без всякого определения, как представляющие собою ничто. В этом смысле нельзя, разумеется, знать, *что такое* вещь-в-себе»[2].

Ленин очень высоко оценил эту диалектическую критику метафизического и агностического представления о вещи в себе. Он показал, что «В жизни в движении все и вся *бывает* как «в себе», так и «для других» в отношении к другому, превращаясь из одного состояния в другое»[3].

Диалектическая концепция Гегеля о категориях показывает, что в мире господствует бесконечная взаимообусловленность. Гегель указывает, что повсюду мы встречаем причину и следствие, взаимоотношение между конечным и бесконеч-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 116.
[2] Там же, стр. 115—116.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 97.

ным. «Нечто» предполагает «другое», конечное предполагает бесконечное, так же как следствие предполагает причину, а причина — следствие.

Гегель сознает превосходство этого диалектического взгляда реальности на «метафизическое философствование — к последнему принадлежит также и критическая философия...» [1] (то есть философия Канта. — *К. И.Г.*).

Гегель переходит затем к анализу других категориальных моментов — («Bestimmung, Beschaffenheit, Grenze» (определение, характер, граница). Анализ этих моментов или аспектов подготавливает понимание пары категорий конечность — бесконечность.

«Bestimmung» есть утвердительная определенность явления, есть определение в себе, которое дифференцирует его и сохраняет перед «другим». «Bestimmung» показывает «судьбу» или «значение» такого сложного явления, как человек. «Beschaffenheit» есть характер, внешний вид, аспект связи с другими явлениями.

Гегель в качестве примера приводит мыслящий разум человека: он есть «определенность» или «значение» человека, он есть нечто, которое должно развиваться и пополняться, есть значение, которое принадлежит только человеку. Однако человек обладает и характером, то есть теми особенностями, которые выявляются, когда мы его сравниваем с другими существами, с другими явлениями. С точки зрения этической, с точки зрения значения человека такое его определение, как способность мыслить, говорит Гегель, безразлично к его характеру. Это правильная мысль, поскольку она отражает *специфику* человека в той части, где значение человека признается относительно безразличным, оторванным от своей среды.

Гегель сам старается подчеркнуть, что определение не только отлично от характера, но оно также и превращается в последнее. Ибо любое явле-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 117.

ние, любое «нечто» не обладает только собственным, имманентным определением, одним значением, но обладает и внешней стороной, через которую оно включается в становление, во множество взаимообусловленностей и одновременно «характеров»; «Определение как таковое открыто, следовательно, отношению к другому»[1]. Не существует, могли бы мы продолжить мысль Гегеля, никакого абсолютного самоопределения, оторванного от окружающей среды, спрятанного, как улитка, в свою ракушку, также и взаимообусловленность не может абстрагироваться от того, что имеется в явлении — в себе.

Благодаря тому что определение и характер переходят друг в друга, диалектически снимается строгое различие между ними, превращаясь во взаимное соотношение. Однако это не мешает качественному разграничению каждого «нечто», ибо соотношение или взаимодействие являются одновременно и взаимным *разграничением:* «...само нечто есть отрицание, *прекращение в нем некоторого другого...*»[2].

Ясно, что подобная характеристика границы является особенно внушительной для понимания таких явлений, как индивидуальность.

Граница смыкает и в то же время разделяет, отмечает взаимообусловленность и имплицирует, но одновременно отмечает также специфичность и относительную автономию явлений. Граница, таким образом, содействует выявлению *качества* явления, затемняя, ставя на второй план или исключая то, что не представляет собой явления. Поэтому Гегель определяет границу как «опосредствование, через которое нечто и другое *столь же суть, сколь и не суть*»[3]. Без категории границы нельзя было бы понять ни *различия* явлений, ни конкретного бытия — Dasein.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 120.
[2] Там же, стр. 121.
[3] Там же, стр. 123.

Граница, как мы знаем, в то же время и «связывает» путем взаимного отрицания, есть элемент перехода, смыкания и превращения явлений одного в другое. Точка является связью, хотя и отрицательной, но связью. Точка представляет собой не только границу линии, но и начало линии. То же самое можно сказать и о линии по отношению к поверхности и о поверхности по отношению к телу. Граница является, следовательно, динамичной, диалектической, внутри границы существует некое «беспокойство», противоречие, которое выталкивает вовне. Граница есть противоречие, а противоречие рождает движение. «Так, например, точка есть диалектика самой себя, заставляющая ее стать линией; линия — диалектика, заставляющая стать плоскостью, плоскость — диалектика, заставляющая стать целостным пространством» [1].

Только теперь мы можем понять, что «конечное» есть «нечто», которое в своей границе является собственным противоречием, которое заставляет его выходить за пределы себя.

Гегель использует категорию конечного для объяснения становления и качества явлений, он неразрывно связывает конечное с бесконечным, в то время как некоторые современные буржуазные ученые и философы говорят о «бесконечном мире», чтобы доказать бытие и «бесконечность» бога.

То, что вещи, явления обладают ограниченным, конечным бытием, не может привести их к статической концепции. Мир не является статическим конгломератом конечных монад — как рассматривают это «плюралистские» системы. Только постольку, поскольку явления конечны и ограниченны, они развиваются и превращаются друг в друга. Только потому, что явления конечны, они исчезают, другие рождаются и т. д.

Оценивая гегелевский анализ конечности вещей, Ленин писал «Остроумно и умно! Поня-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 124.

тия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них е с т ь движение» [1].

Как указывает Ленин, Гегелю принадлежит историческая заслуга в том, что он одушевил мертвые, бесперспективные, безжизненные понятия. Весьма знаменателен тот факт, что Гегель — как уже известно из предыдущего и как увидим ниже — не ограничился разработкой диалектического представления о бесконечном, не рассматривал эту категорию только с точки зрения ее значения для категориального анализа и методологии естественных наук. Он вскрыл и *этический* аспект проблемы конечного и бесконечного, аспект, хорошо известный из античной и средневековой истории, который до Гегеля заключался в проповедывании бесконечного, в придании важного значения этой категории в ущерб конечному. Современные Гегелю романтики подчеркивали эту «жажду бесконечного», давая пищу старой теологической аргументации о божестве как о выражении абсолютного и отождествляя в этом смысле бесконечное с абсолютом. С момента своего возникновения христианская теология старалась доказать «ничтожность» жизни, особенно человеческой, перед божеством.

Гегель раскрывает ограниченный характер метафизического воззрения, которое заключается в пессимистическом представлении о бесконечном. Оно видит только отрицательный аспект бесконечного, отрицание понимает абстрактно, видит конечное как «фиксированное в себе отрицание», разрывает связь между конечным и бесконечным потоком реальности, колеблется, неуверенно идет к утвердительному, чтобы принять бесконечное со всем содержащимся в нем утвердительным, положительным. «Оно определенно утверждает, что конечное непримиримо и несоединимо с бесконечным, что конечное безоговорочно противоположно бесконечному» [2].

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 98.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 127.

Здесь Гегель выступает как выразитель оптимистической веры в жизнь. Он учитывает каждое мгновение, всякое средство, всякую возможность человеческих достижений, презирая меланхолию пессимистов бесконечного. Однако все это — как известно — не мешает ему в других пунктах его философии выражать уклончивость и спиритуалистическое компенсирование.

Гегель, следовательно, критикует метафизическое представление о конечном и бесконечном, оценивает его, вскрывает положительный смысл. Но с той же критической точки зрения Гегель должен был стать на отрицательную позицию по отношению к долженствованию (Sollen). Показательным является тот факт, что при анализе качественного конечного и бесконечного, Гегель не приводит примеров из естествознания. Единственное явление, при помощи которого он иллюстрирует критику «дурного бесконечного», или ложного бесконечного, представляет собой этическое явление. Это не означает, конечно, что Гегель не подразумевал и не использовал в категориальном анализе конечного и бесконечного свои знания в области математики и других естественных наук. Однако конкретные примеры он приводил только при рассмотрении явления долженствования. Это осталось незамеченным и не было отражено А. С. Кармином в его превосходной работе «Диалектико-материалистическое понимание бесконечного» [1].

Как известно, критика концепции Канта и Фихте о долженствовании появилась у Гегеля рано. Эта критика усиливалась по мере того, как Гегель стал приспосабливаться к немецкой действительности, становился идеологом большинства буржуазии и ее компромисса с монархией и феодализмом.

Критика долженствования должна быть оценена двояко. Она была положительной в той мере,

[1] См. «Analele romîno-sovietice», Seria Filosofie, 1954, № 4.

в какой Гегель утверждал нелепость этического и метафизического идеализма, который представлял долженствование как нечто бесконечно высшее, которое превосходит природу человека. В этом смысле он реалистически устанавливал диалектику между этическим долженствованием и реальностью.

С другой стороны, однако, гегелевская критика долженствования не была обеспечена моралью, ибо в конце концов она оправдывала довольствование немецкой действительностью, привела — в «Философии права» — к освящению данного строя, к поощрению тезиса «все действительное разумно», к борьбе со всяким сопротивлением абсолютистскому строю.

В «Науке логики» анализ долженствования имеет положительный характер, поскольку Гегель удерживается в области анализа категорий, не делает конкретных политических и этических ссылок, не раскрывает действительные мотивы своей враждебности к долженствованию Канта и Фихте.

Полное разрешение проблемы долженствования, функции моральных норм возможно, конечно, только на основе исторического материализма. Гегель сумел только в общих чертах выявить, разгадать диалектическую взаимообусловленность долженствования и границы. Но это выявление положительно и обладает определенной исторической ценностью.

Гегель начинает с того, что показывает неразрывную связь между долженствованием и границей. Если определение (по сути, только человека, а не любой вещи) требует выполнения какой-либо цели, тогда оно включает и границу. Если бы не было напряжения между долженствованием и реальностью (человеческой), тогда не было бы и долженствования. Если бы мы не ощущали границы, то не ощущали бы и нужды выходить за пределы границ, мы не знали бы и долженствования. Если не было бы долженствования, мы не знали бы ощущения границы и — добавим от себя — не-

довольства самими собой, не знали бы желания непрерывной деятельности для осуществления бесконечного прогресса.

Предел и долженствование связаны между собой, они, следовательно, имеют нечто общее и тождественное. Предел является общим для долженствования и явления. *«Как долженствование* нечто, следовательно, *выше своего предела,* но и наоборот, лишь как *долженствование* оно имеет свой *предел*; оба нераздельны» [1].

Отсылая нас к воззрению Канта и Фихте на долженствование, Гегель критикует это воззрение за то, что оно «снимает предел», а долженствование понимается только в соотношении с самим собой. Мы имеем, следовательно, «абстракцию представления мочь, быть в состоянии» [2], без диалектической связи с реальной возможностью (человека). Долженствование, являющееся выражением бесконечного, таким образом, оторвано от конечного, от действительности, представлено в виде конечного процесса, без его осуществления, или ему безразлично осуществление. Таким образом, между долженствованием и осуществлением, между конечным и бесконечным образуется пропасть. И то, и другое понимается абстрактно и изолированно. Забывают, что конечное, хотя и является конечным, ограниченным, тесно связано с бесконечным, также как и бесконечное есть фикция без связи его с конечным.

Одновременно и под этим же аспектом Гегель критикует кантовский агностицизм, тезис о пределах разума, человеческого познания: «В этом утверждении сказывается несознавание того, что, определяя нечто как предел, мы тем самым уже вышли за него» [3]. Ленин положительно оценил аргумент Гегеля, как и всякую другую критику кантовского агностицизма [4].

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 131.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 132.
[4] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 99.

Гегель указывает, что камень и металлы не выходят за свой предел и здесь даже не ставится вопрос о выходе за предел, ибо камень или металл даже не сознают предела. Однако из такого правильного рассуждения Гегель неоправданно делает выводы, направленные против долженствования. Он хочет, чтобы долженствование не отличалось от понятия. Из-за того что долженствование, нормы не сводятся к отражению реальности, Гегель их отвергает; по Гегелю, долженствование «...оказывается в такой же мере неистинным по отношению к действительности, в какой оно неистинно по отношению к понятию» [1].

В своей неприязни к долженствованию, ко всему тому, что расходится с действительностью, Гегель доходит до отрицания специфики долженствования. Он не видит, что долженствование отражает не только действительность; оно вытекает из социальной действительности, оно определяется классовыми интересами и чаяниями, постулирует именно непрерывное улучшение действительности, представляет перспективы, будущее, идеалы — все то, что человек *должен* следовательно, и *может* совершить.

Если Гегель был прав, когда критиковал кантовское понятие долга, поскольку Кант ограничивал его антитезисом по отношению к склонностям и чувствам, он не имел никакого права сводить на нет категорию долженствования, как это делают сегодня в различных течениях социологи (Дюркгейм, Леви-Брюль, Гурвич) или этики (экзистенциализм). Отношение между человеком и долженствованием отличается от отношения между природным явлением и совокупностью всей природы. Тот факт, что семя выходит за пределы, что мы можем его считать непрерывным выходом за пределы — быть цветком, плодом, растением и т. д., не предполагает ни цели, ни воли, ни конфликта между человеческим пределом и долженствованием. Только

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 132.

человек может быть виновным по отношению к нормам, только он знает ошибки, раскаяние, прогресс.

Не забывая о финализме и спиритуализме, которыми характеризовалась концепция Гегеля о природе, мы можем считать, что он дал принципиально диалектическое решение для отношения между конечным и бесконечным в природе и только частично верное для концепции о пределе и долженствовании в этико-социальной области. Когда он пишет иронически: «Те, которые, ставят долженствование как принцип морали так высоко и полагают, будто непризнание долженствования последним словом и истинным приводит к разрушению морали, равно как резонеры, рассудок которых доставляет себе постоянное удовлетворение тем, что он имеет возможность выставлять против всего существующего какое-нибудь долженствование...» [1], то в этих строках очень ясно различается отказ буржуазии от «чего-то лучшего», самодовольное приспособление к абсолютистскому строю, неприязнь к тем, кто продолжает мечтать о чем-то лучшем для своей родины, чем прусский деспотизм.

Классовая позиция Гегеля определяла следующую метафизическую альтернативу: или долженствование, или диалектика конечного-бесконечного. Марксизм-ленинизм и социалистическая мораль доказали, что это ложная, корыстая альтернатива, в политической основе которой лежит компромисс, отказ от норм: это такое понимание долженствования, моральных норм, которое вызывается классовыми интересами, материальными, экономическими и политическими нуждами, «пределами», нисколько не преуменьшающими той силы, которой предписываются нормы сознания нового человека. Тот факт, что долженствование есть «конечное выхождение» (ein endliches Hinausgehen), не уменьшает дистанции, стимулирующего противоречия между долженствованием и пределом. Гегель нарушил самое единство противоположностей: он не видел, что

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 134.

отношения связи, «тождественности» между долженствованием и пределом, не ослабляют отношения противоположения, напряжения между пределом и долженствованием, между конечным и бесконечным в этико-социальной области.

Большая заслуга Гегеля состоит в том, что он увидел противоречивый характер конечного, увидел, что конечное превращается непосредственно в бесконечное, что оно неотделимо от бесконечного. Действительно: в природе, в обществе или мышлении любое явление относительно и преходяще. Внутреннее противоречие, заключенное в пределе (ибо в природе и мышлении нет никакого долженствования), делает его преходящим, растворяет в бесконечности, которая есть отрицание отрицания (выражаемое конечным).

«Бесконечное в его простом понятии можно, прежде всего, рассматривать как новую дефиницию абсолютного; как лишенное определений соотношение с собою, оно (абсолютное) положено как *бытие* и *становление*» [1]. Отождествление бесконечного с абсолютным является, как увидим, неправильным. Не в этом отождествлении состоит ценность анализа категории бесконечного. Гегель прежде всего делает важное различие между «дурной» бесконечностью, метафизической бесконечностью, рассудком и «хорошей» бесконечностью, которая рассматривается диалектически при помощи разума.

«Дурное» или ложное бесконечное является ограниченным, это бесконечное выдумано воображением в виде закостенелой трансцендентной категории, противопоставленной конечному как нечто (аспект или момент) относительное, превращенное в абсолют. Подобное бесконечное вытекает из насильственного, абсолютного отрицания конечного. Это насильственное снятие искусственно; по существу, конечное может быть снято только диалектически, оно сохраняется в бесконечном. «Дурное» бесконечное есть искусственный и противоречивый

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 136.

результат метафизического рассудка. Попытка мыслить абсолют как нечто неконечное, лишенное определений, как его понимали, например, элеаты, а позднее некоторые теологи, есть не самая высокая истина, а пустая, лишенная содержания абстракция.

Противополагая себя конечному, не желая иметь с ним никакой связи, ложное конечное разрывает связь со всяким определением. Познание же питается различием, дифференциацией, определением. Оно есть отражение относительных и непрерывных превращений. Ложное бесконечное есть только «отрицательное» бесконечное, которое сводится к отрицанию конечного и ничего больше. Метафизическое мышление таким образом добилось только того, что раскололо бытие на два мира — конечное и бесконечное; последнее «...все же как некое потустороннее перемещается в смутную, недостижимую даль...» [1]. Это «потустороннее» становится для метафизиков и теологов чем-то положительным, в то время как реальный мир, наличное бытие, становится чем-то отрицательным.

Но конечное и бесконечное, указывает Гегель, неразделимы, связаны между собой, непосредственно взаимопроникнуты, непосредственно определяются друг другом. Бесконечное не обязательно должно быть неопределяемым, нельзя его рассматривать с точки зрения этого отрицательного понятия, оторванного от определений конечного. Нет никакого повода (теоретического, добавили бы мы), чтобы эти категории были раздельны и противопоставлены. По существу они нераздельны, они есть *одно*. Они не соединены лишь союзом «и», не суть две отдельные единицы, а единство противоположностей. Каждый из этих двух моментов есть *диалектическое* снятие другого, снятие «...в котором ни одно не имеет перед другим преимущества в-себе-бытия и утвердительного наличного бытия» [2].

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 140.
[2] Там же, стр. 147.

Гегель указывает, что «конечное не снимается бесконечным как вне его имеющейся силой, а его собственная бесконечность состоит в том, что оно снимает само себя»[1]. Ленин напротив этого гегелевского положения написал: «Диалектика самих вещей, самой природы, самого хода событий»[2]. Ленин, следовательно, положительно оценил анализ взаимоотношений между конечным и бесконечным как пример объективной диалектики.

Гегелю удалось подметить диалектический характер бесконечного или движения от конечного к бесконечному, ибо он поместил наличное бытие в рамки становления, в рамки непрерывного превращения, потому что он рассматривал бесконечное сквозь призму фундаментальной связи между относительным и абсолютным. Он освободился от традиционного теологического противопоставления творения творцу, конечного бесконечному, что является следствием просветительства, которое имело тенденцию чисто рационального толкования явлений. Не случайно, когда Гегель критикует метафизическое понимание бесконечного, он называет его «Ienseits» — то есть тем «потусторонним» религиозной концепции, на которую он нападал еще в «Феноменологии». Просветительству немецкого типа никогда не удавалось освободиться от религии, оно сохранило неразрешенные внутренние противоречия. Поэтому у Гегеля, как и у других немецких просветителей XVIII—XIX веков, божество обходится только временно и непоследовательно.

Ключом к разрешению вопроса бесконечного было концентрирование его вокруг становления. Гегель говорит ясно: «Бесконечное же, подобно своим двум моментам, есть, наоборот, по существу лишь *становление*, но становление, теперь *далее определенное* в своих моментах. Становление имеет сначала своим определением абстрактное бытие и ничто; затем оно как изменение имеет своими момен-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 147.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 100.

тами налично сущие, т. е. нечто и другое; теперь же как бесконечное оно имеет своими моментами конечное и бесконечное, которое сами суть становящиеся» [1].

Как пытались мы показать и как увидим ниже, объективная диалектика конечного и бесконечного имеет у Гегеля свои границы. Гегель не смог остаться объективным в вопросе долженствования, а следовательно, и в вопросе бесконечного. Если учтем в дальнейшем положительный аспект всякой критики метафизического мышления, мы должны оценить и тот факт, что он отвергает представление о бесконечном как о недостижимом (das Unerreichbare). «Неистинное есть недостижимое; и легко усмотреть, что такое бесконечное неистинно» [2].

«Недостижимое» является явным выражением «дурного» бесконечного, метафизического бесконечного, которое *противопоставляется* достижимому, конечному, осуществимому. Метафизики, цепляющиеся за недостижимое, доказывают не силу этого понятия, а его слабость, ибо они отделяют его от конечного.

Чтобы еще более оттенить свою критику, Гегель предлагает бесконечность назвать «*реальностью* в более высоком смысле» [3]. Эта мысль также иллюстрирует объективную диалектику: реальность есть бесконечное, а не то туманное «потустороннее», которое изобрели спекулятивная метафизика и теология — реальность есть абсолют. Зато конечное надо было бы, по Гегелю, назвать «идеальностью» (вернее «идеализованным», а не «идеальностью»). Таким переворачиванием терминов Гегель хочет подчеркнуть неполноценность идеальности по сравнению с реальностью, а конечного по сравнению с бесконечным.

Бесконечное, рассматриваемое метафизически как идеальность, как недостижимое, как отдален-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 151.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 152.

ное долженствование по сравнению с реальностью, по сравнению с пределом, является выражением противоречия, указывает Гегель. Оно «...есть бегство за пределы ограниченного, не концентрирующееся на самом себе и не умеющее возвратить отрицательное к положительному» [1]. Метафизическое мышление потеряло возможность объединения их в едином, в одном диалектическом синтезе, подобно тому как оно не понимает, что следствие и причина есть два момента. И конечное, и бесконечное суть не что иное, как момент единственности, истинного бесконечного, «...*эта нераздельность* есть *их понятие*» [2].

В этом смысле Гегель полагает, что может назвать оба момента «идеализованными». Первый смысл состоит в том, что они автономны, постоянны, вечны. Бесконечного не бывает и нельзя его мыслить без конечного, ибо оно и не обладает другой формой проявления, как в конечном. Гегель использует здесь эпитет «идеализованный», чтобы характеризовать конечное как относительное. В этом смысле он пишет: «Положение, гласящее, что конечное идеализованно, составляет *идеализм*. Философский идеализм состоит не в чем другом, как в том, что конечное не признается истинно сущим. Всякая философия есть по существу идеализм или по крайней мере имеет его своим принципом... Противоположение идеалистической и реалистической философии не имеет поэтому никакого значения» [3].

Изменяя традиционный смысл основных понятий материализма и идеализма, Гегель, конечно, создает непозволительную путаницу. Но, безусловно, здесь он хочет сказать, что философия заключает в себе понятие конечного лишь как момент бесконечного.

Гегель часто говорит об образе «бесконечного прогресса» — об образе, связанном с «дурной бес-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 153—154.
[2] Там же, стр. 157.
[3] Там же, стр. 159.

конечностью». Он не признает образа прогресса бесконечности как прямой, восходящей линии, когда конечное никогда не достигает бесконечного, когда конечное устремляется за бесконечным, и никогда не сможет его достичь. По Гегелю «...истинная бесконечность, обратно в себя загибающаяся, имеет своим образом *круг*, достигшую себя линию, которая замкнута и всецело налична, не имеет ни *начального,* ни *конечного* пункта» [1].

Зачем, однако, Гегелю нужно, чтобы бесконечное было замкнутым «кругом», замкнутой совокупностью? Здесь Гегель догматически признает систематический тезис, тезис финалистический, идеалистический, о замкнутой совокупности, осуществленной цели. Как увидим дальше, в конце «Логики» в главе «Идея», Гегель самым решительным образом раскрывает свой финалистический тезис, согласно которому весь мир есть идея, совпадение и тождество субъективной и объективной идеи, понятия и реальности, «в-себе» и «для-себя».

Как показал Энгельс, Гегель, рассматривая свою философскую систему как конечную систему, как замкнутую совокупность, изменил диалектике, подавил ее. Как известно из ранее изложенного, и в философии истории, и в философии государства и права, сам Гегель «завершает» ход всемирной истории прусской монархией.

Чтобы оправдать абсолютистский строй и компромисс немецкой буржуазии, Гегель освещает их как вершину истории, прогресса. Как известно, он энергично и последовательно клеймил тех, кто полагал, что прогресс еще не закончился, что немецкая действительность не представляет идеала, что моральное долженствование еще не погибло.

Как идеолог класса, который отказался от революционных изменений и преобразований, Гегель повсюду развивал свой тезис осуществленной цели и отказывался от «бесконечного прогресса». Классики

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 151—152.

марксизма-ленинизма положительно оценили критику Гегеля «дурной бесконечности» как выражения метафизического мышления. Однако отказ Гегеля от бесконечного прогресса лишен всякого основания. По этому поводу Энгельс пишет: «1) Бесконечный прогресс есть, по Гегелю, унылая пустота, потому что он выступает только как *вечное повторение одного и того же*: 1 + 1 + 1 и т. д.

2) Но в действительности он вовсе не повторение, а развитие, движение вперед или назад, и благодаря этому он становится необходимой формой движения» [1].

Диалектический материализм, отвергая всякое толкование, не соответствующее фактам, объясняет природу без каких-либо прибавлений или финалистических, спиритуалистических толкований. Гегель как диалектик имеет тенденцию изображать природу и историю в виде процесса, но как идеалист он извращает становление, «останавливает» его, вводит цель, которая его завершает. Энгельс замечает: «в человеческой истории Гегель признаёт бесконечный прогресс единственной истинной формой существования «духа», хотя фантастическим образом он принимает конец этого развития — в установлении гегелевской философии» [2].

Очень знаменателен тот факт, что сам Гегель в «Философии природы» отдавал себе отчет в ошибочности упразднения бесконечного прогресса.

Для диалектического материализма бесконечный прогресс имеет значение как с точки зрения объективного отражения природы, так и с этической точки зрения, ибо с позиций класса, развивающего взыскательную мораль, не может быть терпимо снятие дистанции, напряжения между долженствованием и пределом, между человеческими нормами и этикой. Это напряжение именно и является чертой морали в отличие от права. Никто не создает себе прав или правовых обязанностей —

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 552.
[2] Там же.

правовые нормы одинаково обязательны для всех граждан. Но в моральной сфере нет этого обязательного равенства: один менее, другие более требовательны к себе. Социалистическая мораль характеризуется именно этим неограниченным моральным прогрессом, непрерывным, *незаконченным* опережением целей, предложенных индивидуально. Именно самодовольство, чувство, что «все» уже осуществлено, что достигнута вершина, заслуживает порицания, подчеркивает слабую сторону и моральный застой. Живая этика не знает застоя, окончания, блаженства. Бесконечный прогресс является постулатом марксистской этики.

Критикуя доклад ботаника Негели «Границы естественнонаучного познания» (1877) Энгельс, особенно подчеркивал его как пример метафизического воззрения на конечное и бесконечное. О положении: «мы можем познать *только конечное*»,— Энгельс писал: «Это постольку совершенно верно, поскольку в сферу нашего познания попадают лишь конечные предметы. Но это положение нуждается вместе с тем в дополнении: «по существу мы можем *познавать только бесконечное*». И в самом деле, всякое действительное, исчерпывающее познание, заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное — в преходящем» [1].

В «Анти-Дюринге», в рамках критики главной метафизической концепции Дюринга, Энгельс противопоставляет Дюрингу Гегеля, который понял противоречивый характер бесконечности [2].

Под абстрактным анализом Гегеля Ленин увидел и оценил верную интуицию, твердую почву действительности, природы и истории. Сам Гегель не чувствовал необходимости проверять и иллюстрировать категориальный анализ всевозможными

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 548.
[2] См. там же, стр. 51.

примерами. Не надо забывать, что в философии Гегеля большая часть объяснений различных явлений (история, право, искусство, религия и т. д.) располагается *после* категориального анализа «Науки логики».

Чтобы понять и оценить то, что является правильным в категориальном анализе, необходимо нам самим дополнить этот анализ тем, чего ему не хватает с точки зрения конкретизации. Элементы этого дополнения находятся в том же диалектическом методе, но в единстве с материалистическим мировоззрением.

Замечания Ленина о диалектике конечного и бесконечного в природе и истории освещают нам путь к *конкретному* пониманию этой диалектики. Как заметил Ленин, эта диалектика является обобщением природы и общества. Действительно: вопреки идеализму и мистицизму гегелевской системы в анализе категории бесконечного не только не встречаем божества, но, как известно, Гегель, хоть и не нападает открыто на теологию, возражает против традиционной концепции, содержащейся в христианской теологии, концепции, которая отождествляет бесконечное с богом и поэтому изображает бесконечное как высшую силу по сравнению с конечным миром, который полагается не имеющим ценности.

Отход Гегеля от традиционного теологического философского взгляда на бесконечное заслуживает быть отмеченным. Ибо в истории античной философии после освоения конечного и симметрии уже со времен Плотина начинается использование божества как выражения бесконечного и абсолюта. Плотин уверяет, что «деятельность бесконечного относится к тому, что лишено каких бы то ни было недостатков, а понятное есть поистине конечное, ибо оно ничего не потребляет из себя»[1]. Так начинается эта этико-теологическая концепция, согласно которой бесконечное надо искать не в реально-

[1] Plotin, Enneades, III, 7,5.

сти (природе или истории), а в потустороннем мире, в «недостижимом», где господствует, как полагают, совершенство в противоположность с «несовершенством» человека, природы и мира вообще.

Хотя Джордано Бруно решительно и смело боролся за новую концепцию Коперника о бесконечности вселенной, он не мог еще отказаться от бесконечности божества: вселенная необъятна, тогда как бог «абсолютно бесконечен».

В середине XVIII века Локк отстаивает традиционное теологическое понятие: «Мы не можем не быть уверенными в непостижимой бесконечности великого бога, из которого и от которого всё. Но когда мы в своем слабом и ограниченном мышлении прилагаем свою идею бесконечности к этому первому и верховному существу, мы делаем это сначала по отношению к его продолжительности и вездесущности и, на мой взгляд, лишь в переносном смысле — к его могуществу, мудрости, благости и другим атрибутам, которые, собственно говоря, неистощимы, непостижимы и т. д.»[1] Кроме этого «положительного» бесконечного, которое представляет бог, Локк определяет бесконечное и как отрицательное понятие: невозможность закончить повторение какого-либо качества.

Кант не хотел соглашаться с объективным, реально существующим характером бесконечного. По Канту, понятие бесконечного есть «правило разума». У Фихте только «я» бесконечно.

Проблема бесконечного трактовалась как объективное явление в несколько иной плоскости, чем в спекулятивной философии, в математическом мышлении. С XVIII века и до времен Гегеля кристаллизуется современное понятие бесконечно малых величин (Кеплер, Кавальери, Ньютон, Лейбниц). Но это понятие сохраняло статический характер и не могло отразить движение. Только в начале XIX века было разработано новое понимание

---

[1] Д. Локк, Избранные философские произведения, Соцэкгиз, 1960, стр. 223.

бесконечно малых величин как величин переменных, потенциально бесконечных; это понятие позволило преодолеть противоречие, связанное с современным бесконечным.

Гегель обобщил в категориальной области то, что удалось сделать в области своей специальности математикам Абелю и Гауссу, современникам Гегеля. Гегель, основываясь на диалектическом методе, бдительно относясь к ограниченным метафизическим понятиям в предшествующей науке и философии, сумел дать сокрушительную критику метафизическому воззрению на конечное и бесконечное, отвергнуть «дурное» бесконечное, как выражение метафизики и мистицизма, отклонить также кантовские агностические тезисы, отмечая диалектические отношения между относительным и абсолютным в познании.

Однако, кроме этих ценных результатов диалектики, мы установили также вторжение финализма и спиритуализма, извращение движения и отражение реакционной враждебности к долженствованию.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин сделал все философские выводы о перспективах на основе великих открытий, которые имели место в физике в конце XIX и начале XX веков. Среди других важных положений Ленин подчеркнул и тот факт, что эти преобразования подтверждают правильность воззрения диалектического материализма на бесконечность материи. В то время как махисты и представители других разновидностей идеализма утверждали исчезновение материи, Ленин приветствует новые физические концепции за то, что они доказывают неисчерпаемость электрона. В «Философских тетрадях», оценивая главный тезис Гегеля о бесконечном, Ленин писал: «Применить к атомам versus электроны». «Вообще бесконечность материи вглубь...» [1]

Сравнивая атомы и электроны, Ленин считал, что и те, и другие являются ступенями в бесконеч-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 100, 101.

ной цепи форм материи в движении. Новые частицы материи, открытые в последние десятилетия, подтвердили мысль Ленина о неисчерпаемости материи, о «бесконечности материи вглубь».

в) Для-себя-бытие, количество и мера

Некоторые буржуазные философы с пренебрежением говорили об «аматематизме» Гегеля, утверждая, что он якобы игнорировал и недооценивал математику. Это неверно. Основоположники марксизма очень высоко оценивали математические познания Гегеля. В «Диалектике природы», в главе, относящейся к математике, Энгельс очень часто ссылается на Гегеля. Если, как мы уже видели в другом месте, Гегель хотел уточнить границы математики в общей совокупности средств познания, то это нисколько не значит, что он недооценивал математику. Именно то видное место, которое занимает в логике анализ категорий количества и меры, указывает, что Гегель старался сделать то, чего не сделали и не делают буржуазные философы и математики: заложить основы философии математики, разносторонне использовать категорию количества и включить ее в совокупность диалектических категорий.

Весьма знаменательным является тот факт, что Гегель трактует эту категорию *после* категории качества. Так он понимает использование в категориальном плане великих открытий, зарегистрированных современными естественными науками. Эти открытия привели к тому, что вместо исследования «оккультных качеств» стали изучать количественные отношения в природе.

Таким образом, Гегель отражает в области логики то важное, что произошло в области истории естественных наук, и как следствие в философии, при содействии Декарта, Галилея и других. Ибо, хотя Пифагор и поднимал издавна вопрос о роли категории количества в познании вселенной, только современное развитие математики, механики, аст-

рономии привлекло внимание — как философов, так и ученых — к этому плодотворному принципу.

Однако необходимо подчеркнуть, что это внимание идет только по линии, которая стала традиционной от Леонардо да Винчи до Канта: только по линии *применения* категории количества, использования математического аппарата для расшифровывания природы, которую Галилей рассматривал как «книгу, написанную на языке математики».

Гегель обладает другим кругозором — кругозором онтологическим, философским. Он вновь рассматривает вопрос об одном и многом, широко обсуждавшийся Платоном в диалоге «Парменид», однако он сознает, что эта концепция, будь то математическая Пифагора, или мистическая Плотина, или чисто понятийная Платона, в трудах его предшественников ограничивалась лишь чистым анализом понятий. Он признает также элеатские преувеличения, для которых бытие есть единое статическое, застывшее, которое исключает множество, разнообразие, движение, жизнь. Именно потому, что до него категория количества вела в конце концов к метафизическому философскому применению (в практическом применении, в успехе естественных наук на основе математики не могло быть никаких сомнений), Гегель задается целью исследовать диалектику количества. Прежде всего это была диалектическая мысль о том, чтобы найти место количеству рядом с качеством. Как писал позднее Энгельс: «Во-первых, всякое качество имеет бесконечно много количественных градаций, например оттенки цветов, жесткость и мягкость, долговечность и т. д., и, хотя они качественно различны, они доступны измерению и познанию» [1].

1. Для-себя-бытие (одно)

Как явно существенны ни были бы отношения, связь между явлениями, диалектическое мышление

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 547.

не может их абсолютизировать. Вещи, явления не растворяются в отношениях, не являются простыми точками пересечения взаимообусловленности. Они имеют свою консистенцию, свою специфику и относительную автономию, выявляя — от неорганического к биологическому, психологическому и духовному — возрастающую индивидуальность. Индивидуальность же есть конкретизация количества, одного.

В истории философии — особенно в рамках современной борьбы между марксистской и буржуазной философией — категория индивидуальности, вопрос взаимоотношений между индивидуальным и коллективным является центральным вопросом. Она выходит из сферы этики, распространяясь на биологическую, психологическую, политическую, логическую и этическую сферы. Во всех этих сферах мы вновь обнаруживаем категории индивидуальности и всеобщности.

Гегель отправляется от реального явления, от категории, бытие которой не может оспариваться. Он связывает категорию для-себя-бытие (Für-sich-sein) с категорией качества. Для-себя-бытие есть завершение качества бытия в том смысле, что оно представляет максимум качественного определения: количественное определение.

«Наличное бытие» (Dasein) представляется наличным по отношению к *Sein,* оно есть по отношению к *Sein* «лишь непосредственно снятое бытие» [1]. «Наличное бытие есть поэтому сфера дифферентности, дуализма, область конечности. Определенность есть определенность как таковая, некая относительная, а не абсолютная определяемость» [2]. Только количество есть абсолютная определенность, оно представляется в виде категорий *одно* и *множество.* Для-себя-бытие представляется как одно; оно есть связующее звено между качеством и количеством.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 161.
[2] Там же.

В плане качества определение явлений означает взаимообусловленность: «нечто» не может быть понято без «другого». «Для-себя-бытие» отказывается от «другого», определяется именно «в себе», следовательно, подразумевает отклонение «другого», отталкивание чужого. Множество (Vielheit) составлено из различных, одних или единых, отталкивающих друг от друга единиц. Для-себя-бытие есть аспект сосредоточения в себе и исключения «другого». Таким образом, самосознание есть исчерпывающая иллюстрация *для-себя-бытия*. Для-себя-сущее есть бытие-для-одного (Sein-für-Eines). Познание явлений не может отказаться от этого аспекта. Когда мы спрашиваем, объясняет Гегель, «что это за вещь? что это за человек? и т. д.», мы останавливаемся на аспекте «что он есть для себя», а не «что он есть для другого». Естественно, мы уже знаем, что фиксирование внимания на этом аспекте вовсе не исключает изучения явлений «один для другого». Именно это двойное рассмотрение явлений — «в себе и для другого» — возвышает диалектический метод над современной феноменологией; к этому современному и важному вопросу мы еще вернемся.

Если для-себя-бытие имеет методологическое и категориальное оправдание, то нельзя этого сказать о представлении самосознания и критике философских систем с этой точки зрения. Как спиритуалист Гегель видит в самосознании «ближайший пример наличия бесконечности» [1]. Он критикует элеатское и спинозовское представление о субстанции за то, что в нем отсутствует самосознание, и утверждает, что поэтому у Спинозы «...бесконечность есть лишь абсолютное *утверждение* некоторой вещи и, следовательно, лишь неподвижное единство...» [2].

Идеалистическая точка зрения особенно ярко видна, когда Гегель критикует саму атомистику

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 163.

[2] Там же, стр. 166.

под тем предлогом, что атом не обладает самосознанием!

Оправдана критика лейбницевской теории монад, потому что последняя ведет к абсолютизации принципа изолирования, ведет к нарушению взаимозависимости между явлениями: «Многообразие есть лишь идеализированное и внутреннее, монады остаются в нем лишь соответственными с самими собою, изменения развиваются внутри монады и не суть соотношения последней с другими»[1]. Лейбницевская монада, будучи, в сущности, сознанием, не имеет другой связи с остальной вселенной, как только через представление.

Как идеалист и спиритуалист Гегель считает, что самосознание имеет преимущество перед атомом, перед материалистической концепцией. Но как диалектик Гегель восхваляет концепцию Демокрита, которая при помощи атома и пустоты объяснила движение: «абстракция... получила большую определенность, чем *бытие* Парменида и *становление* Гераклита»[2]. Гегель ценит, следовательно, атом, который есть воплощение категории для-себя-бытия, за то, что он отметил новую ступень в истории категорий, по линии диалектического обобщения, обобщения движения, за то, что, как увидим далее, атом имеет с точки зрения диалектики не только отрицательный аспект — изоляция, статический характер,— но и положительный аспект.

Отрицательный аспект заключается в том, что атом — как и количество вообще — есть ограниченное представление о сущности явлений. Гегель, конечно, не прав, когда утверждает, что именно эта внешность привела к тому, что атомистика стала популярной; здесь опять в нем говорит противник материализма. Однако необходимо запомнить замечания Гегеля, в которых он предостерегает от слепого доверия *видимости* конкретного и многообразного, которое внушает атом. По существу, он

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 167—168.
[2] Там же, стр. 172.

предостерегает от механистического, математического, количественного истолкования.

Результат перехода качества в количество представляет собой *относительную* поверхность в том смысле, что количественная сторона явлений есть в некоторой мере внешняя сторона. Она является внешней потому, что количественный аспект появляется как непосредственность, которая не может быть чем-то «...определимым и изменчивым; для его абсолютной неподатливости всякое определение, многообразие, всякая связь остается, следовательно, внешним соотношением» [1].

Поэтому, если основоположникам атомистики выражают признательность за то, что при помощи атома и пустоты они объяснили движение, то продолжателей Гегеля, безусловно, подвергают критике за то, что они, по сути, пришли к механистической концепции.

Гегель ловко использует тезис Левкиппа и Демокрита о пустоте, как основании движения, указывая, что он «...заключает в себе ту более глубокую мысль, что в отрицательном вообще лежит основание становления, беспокойства самодвижения...» [2] Однако Гегель заканчивает все это тенденциозной и в то же время знаменательной аналогией, из которой в результате анализа гегелевских категорий, вытекают социальные выводы: якобы физика «страдает» от атомистики так же, как и наука о государстве страдает от того, что она исходит из отдельного индивидуума. Как известно, именно в эти годы работы над проблемами логики Гегель переходит от демократической концепции включения индивидуума в коллектив к реакционной концепции в теории государства, которая клеймит как субъективную и подрывную всякую концепцию, противопоставляющую прусскому государству индивидуальные интересы.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 173.
[2] Там же.

Гегель переходит затем к анализу *отталкивания* и *притяжения*.

Всякое для-себя-бытие — в аспекте его отделения от для-себя, исключения других явлений — имеет нечто отрицательное: «Одно есть отрицание в определении бытия, пустота — отрицание в определении небытия» [1]. Однако с точки зрения диалектики нет ничего абсолютного, значит, нет и абсолютного отделения. Хотя для-себя-бытие относится только к себе, это отношение к себе включает все же свою противоположность, отношение отталкивания других. Одно по отношению к другим есть одно в отношении отталкивания; но отталкивание предполагает *многих* одних или одно предполагает *множественность*. Вот, следовательно, как качество переходит в количество: последнее, радикальное выражение качества, которое есть для-себя-бытие и превращается в свою противоположность, в количество, благодаря тому, что одно предполагает множественность.

В то же время отталкивание предполагает притяжение, ибо множественность, хотя и состоит из многих одних, из отдельных количеств, все же есть в своем роде объединение, единство. Гегель обращает внимание на то, что нельзя говорить, что одно *становится* множественностью. Становление есть переход от бытия к ничто, тогда как множественность одних становится «многими одними». Отталкивание многих одних не является становлением. Плюралистические философские системы рассматривают мир как бесконечность сущностей, которые *сосуществуют* механически одна рядом с другой. Гегель здесь ссылается на монадологию Лейбница, но в период от Гегеля и до настоящего времени появились и другие плюралистические, то есть метафизические системы, исключающие взаимообусловленность и становление.

В плюралистической системе сосуществование остального мира, по сути, не имеет значения для

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 174.

каждой отдельной монады или сущности. Как говорит Гегель, это одни, которые «соотносятся бесконечно с самими собою» [1]. Между ними отсутствует отношение противоречия, которое доходит до тесной связи, до сущности явлений. Одно остается *внешним* по отношению к множественности, так же как для множественности совокупности сущностей отдельная сущность остается чем-то внешним, несущественным. В монадологии Лейбница, как проницательно замечает Гегель, монады являются объективно безразличными одна к другой, «так что их соотношение имеет место лишь в монаде монад или в рассматривающем их философе» [2].

Хотя критика монадологии и не является материалистической, а гегелевский анализ категорий недостаточно опирается на явления природы и общества, взгляды Гегеля на множественность отличны от метафизических взглядов Лейбница и других плюралистов. У Гегеля множественность не сводится к арифметическому множеству, а в некоторой мере предполагает диалектику, в которой представлена множественность в природе. Пока что, естественно, мы в этой части логики не имеем никаких примеров из области механики или биологии, но они предполагаются.

Но пока мы имеем дело с абстрактным анализом, Гегель довольствуется подчеркиванием того, что отношение отрицательности, отталкивания между одними предполагает все же связь между ними, создает для них общее положение. Это есть *притяжение,* особый вид объединения или единства.

Гегель характеризует притяжение и обосновывает его на базе анализа, который кажется чисто логическим: притяжение существует потому, что каждая сущность подобна другой, следовательно, благодаря факту, что каждая из них есть *одно.* Хотя сущности и чуждые друг другу, каждая существует для-себя и отталкивает одна другую, они

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 175.
[2] Там же, стр. 177.

все находятся *в одинаковом* положении. Но вскоре Гегель начинает призывать к конкретному иллюстрированию, к социальному и этическому явлению *самостоятельности* (Selbständigkeit). Оставаясь еще на позициях использования коллективности по сравнению с эгоистической единичной индивидуальностью, Гегель пишет: «Самостоятельность, доведенная до того последнего заострения, которое мы видим в для-себя-сущем одном, есть абстрактная, формальная самостоятельность, сама себя разрушающая; это — величайшее, упорнейшее заблуждение, принимающее себя за высшую истину. В своих более конкретных формах она выступает как абстрактная свобода, как чистое «я», а затем, далее, как нравственное зло... Она есть, таким образом, отрицательное отношение к самой себе, которое, желая обрести собственное бытие, разрушает его, и это его деяние представляет собою лишь проявление ничтожества этого деяния. Примирение заключается в признании, что то, против чего направлено отрицательное отношение, есть, наоборот, его сущность» [1].

Ясно, что перед нами демонстрация нелепости отталкивания, понимаемого метафизически, на основе критики индивидуализма. Индивидуум не может существовать отдельно, эгоизм и индивидуализм должны уступить признанию высокого значения коллектива. Перед нами тезисы теории этического объективирования, с которыми мы познакомились в «Феноменологии» и «Пропедевтике».

Категориальный анализ питается, следовательно, социальным опытом, он обобщает реальные демократические стремления, существовавшие у передовых представителей немецкой буржуазии до подчинения ее монархии.

Другой основой категориального анализа, излагающегося только в конце главы, является физика и механика. Опираясь на теорию Канта о силах притяжения и отталкивания как составных силах мате-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 180—181.

рии, Гегель хватается за нее, сделав только некоторые возражения для устранения ее еще механистического характера.

Гегель указывает, что «в основе сил притяжения и отталкивания, поскольку они принимаются как силы чувственной материи, лежат рассмотренные здесь чистые определения одного и многих, равно как и их взаимоотношений, которые я назвал отталкиванием и притяжением, потому что эти названия ближе всего подходят»[1]. Гегель не согласен, чтобы теория сил притяжения и отталкивания называлась «конструкцией», как назвал ее Кант, ибо эта теория отражает саму природу. Материя, в которой была бы заключена только сила отталкивания, разложилась бы, рассеялась. Кант ограничивался заявлением, что «понятие» материи *требует* силы притяжения. Гегель спрашивает: к чему такая робость? «Ибо определение, принадлежащее к *понятию* некоторой вещи, поистине *необходимо должно содержаться в нем*»[2]. Ясно, что Гегель не довольствуется только *общей* критикой агностицизма Канта; он приводит здесь еще один конкретный пример, в котором показывает его бессмыслицу. Ибо, аргументирует Гегель, не *мышление* наше «вводит» силы притяжения и отталкивания в материю, они существуют как таковые в природе. Физика учит нас, что для разложения материи (любого тела) надо применить большую силу, чем сила притяжения, обеспечивающая ей устойчивость. «Так как материя предполагается наполняющей пространство, то ей приписывается непрерывность, как основание которой и принимается сила притяжения»[3].

Гегель оценивает заслуги Канта, преодолевшего старый механистический взгляд на природу, не признававший других динамических сил, кроме внешнего толчка. «Это носящее *внешний* характер познание предполагает, что движение как нечто внешнее

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 189.
[2] Там же, стр. 191.
[3] Там же, стр. 192.

для материи всегда уже *имеется налицо*, и не помышляет о том, чтобы понимать его как нечто внутреннее и постигать его в самой материи, которая благодаря отсутствию такого понимания признается сама по себе неподвижной и косной. Этой точке зрения преподносится лишь обычная механика, а не имманентное свободное движение»[1].

Кант, указывает Гегель, не был достаточно последовательным в деле устранения механицизма. У него притяжение и отталкивание еще до некоторой степени отделены друг от друга. В действительности же они суть *моменты,* диалектические моменты, переходящие один в другой, и находятся они всегда внутри материи.

Такого рода конкретные применения и основательные мотивировки категориального анализа имеют явную ценность, они, бесспорно, превосходят умозрительные заключения, при помощи которых Гегель старается «для-себя-бытие» сделать переходным мостом от качества к количеству.

Как показал Ленин, приведенная выше попытка «производит впечатление большой натянутости и пустоты»[2]. Если критика индивидуализма, которая конкретизирует нелепость для-себя-бытия, а также критика плюрализма (хотя Гегель ссылается только на Лейбница) как таковая является ценной, это не оправдывает привлечения для-себя-бытия в качестве обязательного переходного моста от качества к количеству. Этот переход имеет место в природе и обществе *без* момента для-себя-бытия. И в этом случае, как и во многих других, обнаруживается основная слабость гегелевской системы категорий: искусственная дедукция, насильственный переход от одной категории к другой из-за того, что категориальная система Гегеля не отражает структуру реальности, а подчинена некоторым априорным, систематическим, идеалистическим тезисам.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 192.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 103.

Во-вторых, заслуживает критики тот факт, что Гегель переходит от одного явления к другому, от общества к природе, и наоборот, без строгого взвешивания, без показа значения перехода от качества к количеству в различных случаях. Эта небрежность является отражением безразличия Гегеля к *практическому применению* категорий.

2. Величина (количество)

Как следует из предыдущего и последующего, переход к количеству через для-себя-бытие кажется Гегелю чем-то *отрицательным*. По его концепции, когда одно явление отличается от других только количественно, так как представляет простое число, это означает деградацию, ибо «оно лишилось своей определенности», потеряло свое качество. Однако Гегель же показывает, что поле остается полем независимо от того, является ли оно большим или малым, а красный цвет остается также красным независимо от того, является ли он интенсивным красным или более бледным. Итак, количественное изменение не наносит ущерба качеству или же количеству безразлично к качеству.

В оценке перехода от качества к количеству как деградации проявляется индивидуалистический страх перед «потерей личности». Но в выяснении специфики категории количества Гегель имеет большие заслуги. Ему удалось уловить *специфику* этой категории, имеющей важное значение для научного познания, прежде всего для математики. Гегель указывает, что в преднамеренной небрежности по отношению к субстрату, содержанию или качеству вещей заключается способность к обобщениям и плодотворная гибкость математического мышления. В то же время он подчеркнул диалектический характер количества, тот факт, что оно заключает в себе противоречие между непрерывностью и дискретностью.

Гегель отличает чистое количество от определенного количества. «Чистое количество еще не

имеет границы или, иначе говоря, оно еще не есть определенное количество, а поскольку оно становится определенным количеством, граница также не служит его пределом; оно, наоборот, именно и состоит в том, что граница не служит для него пределом»[1]. Только качество связано с границей.

Существенными моментами количества являются непрерывность и дискретность. Непрерывность есть притяжение, это непрерывный ряд элементов, но элементов, связанных между собою, которые не отталкивают друг друга. Непрерывность не есть механическое сосуществование, расположение элементов рядом. Подобная механическая «атомистическая» концепция неправильна. Чтобы подчеркнуть правильное значение непрерывности, Гегель опирается на математику, которая показывает, что время не является чем-то сложным, оно не «состоит» из временных точек, так же как и пространство не состоит из пространственных точек. Непрерывность есть своего рода течение, «простое саморавное соотношение с собой, непрерываемое никакой границей и никаким исключением»[2]. Элементы, единицы находятся внутри непрерывности, но они представлены как «неразличимые равенства» (unterschiedslose Gloichheit), тогда как реальность представляется в виде различных непрерывно меняющихся (das Anderssein) многообразий, непрерывность является моментом однородности, равенства в себе (Moment der Sichselbstgleichheit).

Примерами чистого безграничного количества являются пространство, время, материя, свет, «я». Гегель считает количество прежде всего категорией материи: «... количество есть чистое определение мысли, а материя есть это же определение мысли во внешнем существовании»[3]. Интересно то, что Гегель распространяет категорию количества и на «я». Конечно, не для того, чтобы придать ему коли-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 201.
[2] Там же, стр. 200.
[3] Там же, стр. 203.

чественное значение, а для того, чтобы в «я» можно было различить непрерывность, несмотря на разнообразные состояния, ощущения, интуиции и т. п. Это является прозорливым диалектическим замечанием, которое подтверждает современная психология, порвавшая с ассоциационизмом. Гегель затем возвращается к выявлению диалектического противоречивого характера количества — диалектическому синтезу непрерывности и дискретности. Пространство, время, материя проявляют ту же основную антиномию непрерывности и дискретности.

Гегель указывает, что антиномия бесконечной делимости пространства, времени, материи и т. п. состоит в том, что необходимо утверждать одновременно непрерывность и дискретность. Одностороннее утверждение дикретности предполагает *абсолютную* делимость, одностороннее утверждение непрерывности предполагает *бесконечную* делимость.

Гегель оценил трактовку Кантом космологических антиномий, «...так как они в особенности способствовали возникновению убеждения в ничтожности категорий конечности со стороны *содержания,* а это представляет собою более правильный путь, чем формальный путь субъективного идеализма...»[1] Другими словами, Гегель ценит кантовский анализ, поскольку он относится к природе, к самой объективной реальности. Но он, как сказал Ленин, критикует Канта «весьма придирчиво (и остроумно)»[2] за все метафизическое в этом анализе, за то, что Кант отказывает познанию в иных формах мышления и оставляет лишь конечные категории. Существование противоречия отмечают не только четыре антиномии Канта. «Более глубокое вникновение в антиномическую или, вернее в диалектическую природу разума показывает нам, что вообще *всякое* понятие есть единство противоположных моментов, которым можно было бы, следовательно, придать форму антино-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 204.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 104.

мических утверждений»[1]. Гегель восхваляет античный скептицизм за то, что он «не пожалел труда и обнаружил это противоречие или эту антиномию во всех понятиях, которые он нашел в науке»[2].

Кант не освобождается полностью от метафизики, потому что он в своих тезисах и антитезисах космологических антиномий полагает, что непрерывность и дискретность, взятые отдельно, можно считать правильными. Утверждение дискретности приводит к признанию материи, пространства, времени разделенными, утверждение непрерывности приводит к признанию их *делимыми*. Следовательно, «два определения, будучи противоположными друг другу и необходимо присущими одному и тому же понятию, не могут быть значимы в их односторонности, каждое само по себе, а имеют свою истину лишь в их снятости, в единстве их понятия»[3].

В свете этих соображений Гегель отдает преимущество элеатам перед Кантом за то, что они, выявив противоречия в явлении движения, дошли до «разложения всякого определенного бытия»[4]. Высокой оценки заслуживает также Аристотель за то, указывает Гегель, что он постиг, что множественность включена как *возможная* внутрь непрерывности. Кант же не посмел преодолеть видимость, чувственное восприятие, поэтому он не достиг антиномической сущности вещей.

Гегель переходит далее к разбору определенного количества, количества с некоторой границей, определенностью, полным выражением которого является *число*. Определенное количество делится на *экстенсивное* и *интенсивное* (градус). Как видно из предыдущего, Гегель в самом начале отметил как специфическое для категории количества по

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 205.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 206.
[4] Там же, стр. 214.

сравнению с качеством то, что оно безразлично к применяемому субстрату. На этот раз в числе, количество уже не безразлично к разграничению, к границе. Число есть количество или определенная величина.

И в числе Гегель отмечает переплетение непрерывности и дискретности. «Число представляется поэтому дискретной величиной, но оно обладает также и непрерывностью в виде единицы»[1]. Числа, слагаемые суммы или множители произведения суть элементы дискретные, прерывистые, но сумма есть величина однородная. «*Численность* и *единица* составляют *моменты* числа»[2]. Характеристики числа мы находим в арифметических действиях, но они, уточняет Гегель, не являются предметом философии, потому что они не суть «имманентное развитие понятия»[3].

Однако под понятием Гегель подразумевает и реальность. Поэтому он разбирает вопрос о категории количества в смысле ее сопоставления с реальностью как в «Науке логики», так и в «Истории философии».

Гегель обратил внимание на важность этого вопроса еще во введении в «Феноменологию духа», в котором он ограничился указанием на различия между предметом математики и реальностью, обращал внимание на то, что величина, количество не передают сущности вещей, не отражают «беспокойства» и «жизни» реальных явлений. Но Гегель не решал вопроса: что является диалектическим и недиалектическим в математическом мышлении?

В «Лекциях по истории философии» и в «Науке логики» Гегель хотя и признает действительность и значение математики в познании природы, однако подвергает сомнению преувеличение значения пифагореизма, продолжающееся в различных формах и в современных естественных науках. Как

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 221.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 232.

видно из предыдущего, в истории философии Гегель критиковал пифагореизм за то, что единство, одно-центральная категория пифагорейцев, является «пустой и абстрактной» по сравнению с богатыми определениями явлений.

Однако в «Науке логики» Гегель после разбора значения числа показывает, что оно — как абсолютное значение количества — остается *внешним* для явлений, ибо ему безразличен их субстрат, их качество. Также и «арифметика есть аналитическая наука, так как все встречающиеся в ее предмете связи и различия не зависят от него самого, а учинены ему совершенно извне»[1]. Иными словами, Гегель полагает, что количественные отношения являются «внешними» и «учиненными» по отношению к мышлению о реальности, а это глубоко ошибочно. Он замечает, что число или количественное отношение не принимает во внимание «чувственного многообразия», но он не замечает, что подобный «упрек» можно сделать любому обобщению.

Хотя аргументация здесь ошибочна, основная мысль и выводы правильны: если даже количественные отношения являются не «внешними», а соответствующими внутренней структуре природы, они не могут быть основными, последними и господствующими категориями. Относительно утверждения Гегеля, что «чем богаче определенностью, а тем самым и отношениями, становятся мысли, тем, с одной стороны, более запутанным, а с другой, более произвольным и лишенным смысла становится их изображение в таких формах, как числа», Ленин пишет: «меткое замечание»[2].

Гегель противодействует метафизическому обеднению мысли со стороны «математического формализма», претендующего заменить философию. Ясно, что критика Гегеля остается актуальной и сегодня, ибо еще со времени формирования сов-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 233.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 105.

ременных естественных наук и по сегодняшний день, от Леонардо да Винчи, Декарта и до нашего времени, непрерывно появляется ошибочная и претенциозная идея панматематизма, идея замещения диалектических категорий единой категорией количества. И ныне имеет еще распространение среди математиков предрассудков, что, поскольку математика является самой точной наукой, она должна быть *единой,* заслуживающей называться наукой. Не оспаривал Гегель и педагогического значения математической науки для развития мышления. Она «имеет большое, но одностороннее значение» [1].

Сам Гегель имел обширные математические познания. Он восхищался ролью математики в познании природы. Он указывал, например, что астрономия «...достойна изумления... вследствие *тех отношений меры и законов,* которые разум познает в этих предметах...» [2]. Но в то же время Гегель сознавал, что преувеличение значения количества выражает метафизическую ограниченность механицизма и должно быть подвергнуто критике.

Поскольку Гегель критикует метафизику с идеалистических позиций, он не может довести до конца установление действительности категории количества в изучении различных явлений, в различных науках. И только Энгельс указал на эти границы, сравнивая роль математики в различных науках: «Применение математики: в механике твердых тел абсолютное, в механике газов приблизительное, в механике жидкостей уже труднее; в физике больше в виде попыток и относительно; в химии простейшие уравнения первой степени; в биологии = 0» [3]. Здесь, конечно, речь идет не о значении математического инструмента, которое продолжает расти и сегодня, а о бессмысленности неоправданного применения математики.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 238.
[2] Там же, стр. 257.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. 20, стр. 587.

В том же духе выявления диалектики Гегель разбирает отношение между экстенсивной и интенсивной величиной (градус), доказывая, что хотя они и различны, но не исключают, а предполагают друг друга. Градус отличается от экстенсивной величины тем, что он представлен одним числом, например десять, двадцать градусов, но это не *сумма,* не нечто чисто экстенсивное, а нечто интенсивное, десятый или двадцатый градус. «Согласно этому градус есть простая определенность величины *среди* некоторого *множества* таких интенсивностей, которые суть разные и каждая из которых есть лишь простое соотношение с самим собою, но которые вместе с тем находятся в существенном взаимоотношении с другими, так что каждая имеет свою определенность в этой непрерывности с другими. Это соотношение градусов... со своим другим делает поднятие и опускание по шкале градусов непрерывным поступательным движением, течением, представляющим собою непрерывающееся, неделимое изменение» [1].

Эта взаимообусловленность между градусами предполагает экстенсивный аспект, множественность, число. «Экстенсивная и интенсивная величины суть, следовательно, одна и та же определенность определенного количества; они отличаются между собою только тем, что одна имеет численность как внутри нее, а другая — как вне нее» [2]. Поскольку экстенсивная величина переходит в интенсивную величину, поскольку между ними нет строгой преграды, Гегель считает, что необходимо подвергнуть критике эти односторонние взгляды на природу, которые сводят материю *либо* к протяженности, пространственности, *либо* к «силе», к динамизму. Ясно, что он имеет в виду в первом случае взгляды типа картезианских, которые сводят материю к *протяженности,* а во втором случае — взгляды типа лейбницевских. Гегель полагает, что

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 242.
[2] Там же, стр. 244.

необходимо диалектически использовать как «механическую» концепцию, так и «динамическую», поскольку материя, природа предстают в обоих аспектах — экстенсивном и интенсивном.

Ни в природе вообще, ни во взятых отдельно явлениях, заключает Гегель, нельзя отделить экстенсивной величины от интенсивной. Гегель приводит различные примеры: число, градус в круге, тон и духовная интенсивность. «Равным образом и в области *духовного высокая интенсивность* характера, таланта, гения имеет соответственно *широкий* охват, соответственно *широкое* действие и *многосторонние* соприкосновения. *Наиболее глубокое* понятие обладает *наиболее общим* применением и значением» [1].

Все эти различные примеры служат Гегелю для того, чтобы настаивать на диалектическом единстве экстенсивного и интенсивного единства подобному неразрывной связи внешнего и внутреннего. Определенное количество есть противоречие внутри себя, ибо экстенсивная величина превращается в интенсивную величину, и наоборот. Величина не может оставаться неизменной, она «...не только *может* изменяться, но прямо *положено,* что она *необходимо должна* изменяться» [2]. Гегель определяет величину как «становящуюся границу» (eine werdende Grenze), ибо она содержит в себе необходимость выходить за себя, снимать себя и непрерывно становиться другой. И это явление или процесс повторяется *до бесконечности.* Теперь мы имеем дело с *количественной* бесконечностью и количественно бесконечным прогрессом.

Гегель делает различие между качественной бесконечностью (о которой шла речь выше) и количественной бесконечностью. Он показывает, что внутри отношения между качественной конечностью и бесконечностью не существует такой тесной связи, какую мы находим в области количествен-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 247—248.

[2] Там же, стр. 249.

ной. Качественное конечное не содержит в себе своего отрицания, то есть качественной бесконечности, тогда как количественное конечное не может существовать, не имея своего определения в своем противоположном, в количественном бесконечном: «Это их соотношение представляет собою ближайшим образом *количественно-бесконечный прогресс*» [1].

Это означает новое подчеркивание противоречивого характера определенного количества, того противоречия, которое преследует конечное определенное количество, когда оно переходит в количественное бесконечное. Чтобы в какой-то мере облегчить понимание этих чрезмерных абстракций, можно было бы сказать, что, тогда как в качественном плане, несмотря на взаимопроникновение конечного и бесконечного, существует качественное отличие, в количественном плане такого отличия нет. В сфере этической или теоретической между относительным и абсолютным, между этикой и ценностями или мышлением и абсолютной истиной мы ощущаем бесспорное напряжение, выражающее отличие или реальную качественную дистанцию между конечным и бесконечным. Но в сфере определенного количества нет этого момента прерывистости. Хотя определенное количество и содержит «некое потустороннее», Гегель указывает, что «...определенное количество находится в непрерывной связи с этим потусторонним, определенное количество именно и состоит в том, что оно есть другое самого себя, внешнее самому себе; стало быть, это внешнее равным образом есть не некое другое, чем определенное количество; *потустороннее* или бесконечное, следовательно, само есть *некоторое определенное количество*» [2].

Ранее Гегель отвергал мистику качественной бесконечности, которая в теологии и в идеализме платоновского типа догматизировала пропасть

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 252.
[2] Там же, стр. 253.

между конечным и бесконечностью (богом), реальностью и идеей. Ныне он направляет свою иронию против мистиков количественной бесконечности, против концепций, которые хотели обнаружить «вечность» (также с религиозной окраской) в бесконечности времени. Рационалист Гегель издевается над «возвышенностью» этого рода представлений, и его ирония не щадит ни астрономов, ни Канта. Как в начале современной эпохи, такие философы, как Бруно и Бэкон, вместе с такими великими учеными, как Коперник, Кеплер и Галилей, разрушали барьер между земным и «небесным царством», показывая, что мир повсюду один и тот же, состоит из одной и той же материи, Гегель разрушает границу между конечным и количественной бесконечностью, между временем и «вечностью». «Вечность» есть продолжение обычного определенного количества.

Это, конечно, не означает, что диалектический закон превращения количества в качество не имеет применения. Продолжение количества до бесконечности приводит к бесконечно большому или бесконечно малому. Но они оба изменчивы, они не представляют нового, статического, окончательного, законченного качества, как это предполагается в мистике и метафизике «вечности». Бесконечное увеличение определенного количества не избавляет определенное количество от внутреннего противоречия, то есть от его способности еще и еще раз выходить за собственные пределы и все же оставаться самим собой! Определенное количество не избавляется от противоречия оставаться определенным количеством, то есть *конечным* и одновременно *не-конечным,* то есть не быть конечным! «Здесь два определения так связаны между собою, что они безоговорочно бегут друг от друга; и, убегая друг от друга, они не могут разлучиться, а остаются связанными в их взаимном убегании» [1].

Диалектически анализируя кантовские антино-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 254.

мии о бесконечности мира во времени и пространстве, Гегель указывает, что в них заключается как идея существования границы, так и ее диалектическое упразднение. В то же время он подвергает критике идеалистически-субъективное решение Канта, который, будучи не в состоянии признать объективную диалектику, действительные противоречия переносит внутрь сознания. «Это уже слишком большая нежность по отношению к миру, — пишет иронически Гегель, — удалить из него противоречие, перенести, напротив, это противоречие в дух, в разум и оставить его там неразрешенным. Дух в самом деле столь силен, что может переносить противоречие, но он же и умеет разрешать его» [1]. В противоположность Канту, для которого противоречия являются «заблуждениями» (апориями) мышления, Гегель указывает, что они являются не чем иным, как выражениями или отражениями *объективной реальности.* «Так называемый мир (как бы его ни именовали — объективным ли, реальным миром или согласно трансцендентальному идеализму — субъективным созерцанием и определяемой категориями рассудка чувственностью) свободен хоть где-нибудь от противоречия, но он не в силах выносить его и потому представлен возникновению и прехождению» [2].

Гегель переходит к математическому бесконечному, на котором останавливается с полным сознанием его философского значения. Он упрекает математиков в том, что они не понимают, что математическое бесконечное требует *теоретического оправдания,* то есть диалектического понимания. Гегель раскрыл действительное историческое положение: в высшей математике пользуются исчислением бесконечно малых величин, но математики не задаются вопросами, каково его значение и теоретическое оправдание. Был принят и использован переход от конечных к бесконечно малым величи-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 267.
[2] Там же.

нам, который через определенное количество как таковое снимается диалектически: «исчезает» величина и все же сохраняется количественное определение, точность.

Как видим, Гегель отверг мистическое понятие качественного и количественного бесконечного. Однако он придает большое значение понятию математического бесконечного, указывая, что «...на самом деле в его основании лежит понятие истинного бесконечного и оно стоит куда выше, чем обычно так называемое *метафизическое бесконечное,* исходя из которого против него выдвигаются возражения»[1]. (То, что Гегель называет «истинным бесконечным» является «актуальной бесконечностью» в современном математическом мышлении.) Энгельс в «Диалектике природы» подтвердил эту позицию Гегеля. Энгельс указывает, что еще до 1830 года «известное замешательство вызвала уже высшая математика, которая рассматривает вечную истину низшей математики как преодоленную точку зрения, часто утверждает нечто противоположное ей и выставляет положения, кажущиеся представителю низшей математики просто бессмыслицей. Здесь затвердевшие категории расплавились, математика вступила в такую область, где даже столь простые отношения, как отношения абстрактного количества, дурная бесконечность, приняли совершенно диалектический вид и заставили математиков стихийно и против их воли стать диалектиками»[2].

Именно это противоречие между практикой и теорией математического бесконечного хотел устранить Гегель. Он добивался того, чтобы математики *сознали* значение и необходимость диалектики в математике.

Как пишет Энгельс: «Нет ничего комичнее, чем жалкие уловки, увертки и вынужденные приемы, к которым прибегают математики, чтобы разрешить

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 271—272.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 519.

это противоречие, примирить между собою высшую и низшую математику, уяснить себе, что то, что у них получилось в виде неоспоримого результата, не представляет собою чистой бессмыслицы, — и вообще рационально объяснить исходный пункт, метод и результаты математики бесконечного» [1].

Гегель взял на себя задачу подчеркнуть диалектический характер математического мышления, некоторых центральных математических понятий. Для этого он глубоко проанализировал дифференциальное и интегральное исчисления, проследив их эволюцию в истории математики (у Лейбница, Ньютона, Карно, Лагранжа, Эйлера и т. д.). Историки математики должны будут сказать свое слово о правильности этой оценки и критики Гегеля.

Однако исторической заслугой Гегеля является то, что он вскрыл философское (диалектическое и историческое) значение исчисления бесконечно малых величин. Энгельс подтвердил некоторые из этих положений Гегеля. Так, например, Гегель обращает внимание на то, что в математике обычно математическую бесконечность считают предельной величиной в том смысле, что не может быть величины большей, чем бесконечно большая, а также меньшей, чем бесконечно малая, или что в первом случае она может быть большей, а во втором случае меньшей, чем любая другая величина. «И вот, так как бесконечно большое или бесконечно малое есть нечто такое, что уже больше не может быть увеличиваемо или уменьшаемо, то оно на самом деле уже больше *не есть определенное количество* как таковое» [2]. Обычно, указывает Энгельс, не замечают, что определенное количество снято. Затруднение состоит в понимании того, что определенное количество снято, что оно уже не есть определенное количество и все же количественная определенность его сохраняется. Бесконечно большое или бесконечно малое суть математические поня-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 519.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 274.

тия, следовательно, количественные и в то же время некоторое новое качество, или, как говорит Энгельс, «несоизмеримые» с любым количеством.

Гегель старался показать взаимосвязь между количеством и качеством в математике. В «Диалектике природы» Энгельс пишет: «Говоря о бесконечно большом и бесконечно малом, математика вводит такое качественное различие, которое имеет даже характер непреодолимой качественной противоположности: мы имеем здесь количества, столь колоссально отличные друг от друга, что между ними прекращается всякое рациональное отношение, всякое сравнение, и что они становятся количественно несоизмеримыми» [1].

Что касается принципиального подтверждения правильности исторического анализа Гегеля, то оно делалось Энгельсом неоднократно, например: «Лишь дифференциальное исчисление дает естествознанию возможность изображать математически не только *состояние,* но и *процессы:* движение» [2].

В «Диалектике природы» Энгельс оставил ряд важных указаний, которые проливают свет на недостатки Гегеля в размышлениях над диалектикой в математике. Ссылаясь на математиков, Энгельс указывает: «Они сами делают — притом в гораздо большем масштабе — то, в чем они упрекают Гегеля, а именно доводят абстракции до крайности» [3]. Хотя критика имеет в виду прежде всего математиков, в ней содержится также и критика, направленная по адресу Гегеля, потому что он не занимался отношениями сходства между математикой и действительностью. Гегель интересовался только диалектическим характером математического мышления, не замечая, что основным вопросом было совпадение математики и действительности.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 574.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 587, см. также стр. 573—574.

[3] Там же, стр. 586.

Энгельс отмечает, что «Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу в своих результатах, а должны согласоваться между собою»[1]. Поэтому Энгельс критикует идеалистические взгляды на то, что дифференциалы и различные бесконечные являются не чем иным, как «фикциями», продуктами воображения, которым ничто не соответствует в действительности. «Математическое бесконечное заимствовано из действительности, хотя и бессознательным образом, и поэтому оно может быть объяснено только из действительности, а не из самого себя, не из математической абстракции»[2].

Мера

Переход от количества к качеству изложен, как отметил Ленин, крайне туманно. Более ясными и наводящими на некоторые размышления являются определения меры, которая стоит выше категории количества. Гегель считает меру своего рода синтезом количества и качества. Первичная мотивировка этого толкования является правильной: не существует в действительности абстрактных качеств, отделенных от вещи. Всякая вещь имеет и количественный аспект, следовательно качество встречается с количеством. «Итак, первоначально количество как таковое выступает как нечто противостоящее качеству. Но само количество есть *некоторое* качество, соотносящаяся с собою определенность вообще, отличенная от другой для нее определенности, от качества как такового. Однако оно не только есть *некоторое* качество, а истина самого качества есть количество; качество явило себя переходящим в количество»[3].

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 581.
[2] Там же, стр. 586.
[3] Гегель, Соч., т. V, стр. 376.

Гегель настаивает на взаимопроникновении этих двух категорий, подчеркивая значение двойного перехода, взаимного перехода одной в другую. «Это замечание о необходимости *двойного* перехода имеет большую важность для всего научного метода» [1]. Таково общее методологическое указание; на значение его для естествознания обращал внимание Энгельс. В «Диалектике природы», во фрагменте, озаглавленном «О негелиевской неспособности познавать бесконечное». Энгельс критиковал неспособность Негели понять диалектическую связь между качеством и количеством. Негели, по существу, отрицал возможность познания качественных различий в природе. Энгельс пишет: «Куда мы ни посмотрим, мы нигде не встречаем в природе подобных «качественно или абсолютно различных областей» [стр. 12], о которых нам говорят, что они непонятны. Вся эта путаница проистекает из путаницы в вопросе о качестве и количестве. В соответствии с господствующей механической точкой зрения Негели считает, что качественные различия поддаются объяснению лишь постольку, поскольку они могут быть сведены к количественным различиям» [2].

Правильное понимание диалектического взаимоотношения между количеством и качеством проясняет и значение категории меры. Она не может быть понята, если мы не уясним себе, что отрицание количества не есть не-количество, нечто «безразличное и внешнее» и даже не-качество.

Категория количества — будь то в форме числа (пифагорейцы) или в форме потенции — не может быть единой и господствующей, указывает Гегель. Мы не можем объяснить мир, если будем рассматривать его только сквозь призму количества, философию нельзя заменить математизмом или потенционализмом. Мера же еще с древности выступает в виде универсального принципа, она выра-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 377.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 548.

жает *сущность* явлений, потому что объединяет количество и качество.

Гегель устанавливает связь между мерой и необходимостью, мерой и сущностью. Хотя мера и кажется имеющей нечто из внешнего и однообразного вида количества, по существу она есть «*...конкретная истина бытия;* народы поэтому почитали в мере нечто неприкосновенное, святое» [1]. Гегель имеет в виду здесь этическое значение меры; действительно, идея равновесия, гармонии, нравственной меры была очень популярна в Древней Греции. (Формулировка такого рода меры приписывается Клеобулосу — одному из «семи мудрецов».)

Познание этического значения в сфере категории меры действительно помогает понять объем этой категории, оно в то же время действительно и для постижения сущности природы и нравственности человека.

Обобщая вековую практику естественных наук, Гегель утверждает, что «в мере уже подготовлена идея *сущности,* а именно в ней подготовлено тождество с самим собой в непосредственной определенности» [2]. Гегель роняет проницательное замечание, что «в мере качественное количественно» [3]. Это означает, что количественный аспект есть только аспект, форма качества, существенной спецификации явления.

Разумеется, мера не есть сущность, она есть ступень к сущности. Но мера какого-либо явления внедрена в сущность явления. Мера не заменяет сущность: здесь, в новой формулировке, мы видим то же предостережение против абсолютизации количественной стороны. Гегель указывает, «...что различные формы, в которых реализуется мера, принадлежат также различным *сферам природной реальности*» [4]. Это означает, как объясняет Гегель,

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 383.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 348.
[4] Там же, стр. 385.

что мера, хотя и является категорией всех сфер природы, имеет большую власть в сфере механики, чем в органическом мире или обществе. В рамках неодушевленной материи «...качественные различия материи имеют, по существу, своей определенностью количественное; *пространство* и *время* суть сами чистые внешности, а *множество* (die Menge), материй, массы, интенсивность *веса* точно так же суть внешние определения, имеющие свою своеобразную определенность в количественном» [1].

Гегель и здесь утверждает диалектический принцип классификации наук, принцип их иерархии в порядке сложности: он указывает, что в физике и биологии «...мера подчиняется здесь более высоким отношениям...» [2]. Так, члены животного или человеческого организма имеют определенные пропорции, меру, но биологические науки отнюдь не довольствуются этим. Здесь, подчеркивает Гегель, пропорции подчинены *функциям* организма, имеют, следовательно, подчиненную роль.

Другим значительным примером, который приводит здесь Гегель, является движение. Для астрономов движение планет является существенным явлением, а для биолога механическое движение является чем-то второстепенным, которое не в состоянии пролить свет на сущность органического явления.

Небезынтересным считает Ленин [3] замечание Гегеля о том, что «в развитом гражданском обществе количества индивидов, занятых в различных промыслах, находятся между собою в известном отношении» [4]. В то же время Гегель указывает пределы действительности меры, количественного аспекта в понимании общества. Подобное замечание наводит на определенные размышления, если вспомним попытки некоторых буржуазных идеоло-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 385—386.
[2] Там же, стр. 386.
[3] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 109.
[4] Гегель, Соч., т. V, стр. 386.

гов объяснить «научно-социальные явления, то есть скрыть классовую борьбу, используя для этого авторитет математики или «социальной механики» (Спиру Харет).

Разумеется, Гегель мог лишь догадываться, что социальное явление в одно и то же время обладает и не обладает количественной стороной. Только марксизм подвел базу под применение статистики и обосновал исторический материализм политической экономией, указав одновременно, что социальные явления не сводятся к статистике, к «микросоциологическим» исследованиям и т. п.

Гегель затем переходит к разбору «специфического количества» и «реальной меры» в свете диалектического определения меры как синтеза количества и качества. Несмотря на схоластические, абстрактные, не опирающиеся на конкретные примеры отступления, Гегелю удается более широко конкретизировать категорию меры. Так, количество, или «специфицирующая мера» введена для подкрепления утверждения того, что любая вещь имеет меру, что его мера «специфицирующая» в том смысле, что она не безразлична к качеству явления. «Специфицирующая мера» есть правило, определяющее правильность природных явлений, следовательно, она имеет характер закона. Специфицирующую меру нельзя смешивать с такими условными мерами, как метр и т. п. Последние являются внешними «непосредственными», служат для внешнего сравнения вещей. В то же время нельзя утверждать, что под видом специфицирующей меры «определенное количество как мера перестало быть такой границей, которая не есть граница; оно есть отныне определение вещи, так что если увеличить или уменьшить эту вещь за пределы этого определенного количества, она погибнет»[1].

Говоря об исчезновении явлений, Гегель вводит категорию постепенности (Allmähligkeit), на которую обращает внимание Ленин в «Философских

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 388.

тетрадях»[1]. Гегель указывает, что использование постепенности не может скрыть неразрывной связи между количеством и качеством. «К этой категории охотно прибегают, чтобы сделать представимым или *«объяснить»* прехождение какого-либо качества или нечто, так как кажется, что таким образом можно почти видеть своими глазами процесс исчезания, потому что определенное количество берется, как внешняя, по своей природе изменчивая граница, и, стало быть, *изменение* как изменение исключительно только определенного количества само собою понятно»[2].

В действительности, указывает Гегель, здесь мы имеем дело не с простым количественным увеличением или уменьшением, а с изменением качественным. И он напоминает примеры, известные из античной греческой философии: если вырвать волосок с головы человека или взять зернышко из кучи зерен, разве от этого станет человек лысым или перестанет существовать куча зерна?

Авторы этих примеров отдавали себе отчет в том, что количественное увеличение или уменьшение сопровождается качественными изменениями. Следовательно, речь идет не о софистике, а о раскрытии того, как необходимо понимать количество: не абстрактно, изолированно, а в связи с качеством. «Вышеуказанные обороты рассуждения и не суть поэтому пустая или педантическая шутка, а внутренне правильны и являются порождениями сознания, интересующегося явлениями, встречающимися в области мышления»[3].

В обществе, в жизни, в нравственной жизни, добавили бы мы, количественное накопление кажется иногда безобидным, незначительным, но оно заканчивается внезапными качественными превращениями. Приводя примеры увеличения государства (Гегель, вероятно, имел в виду империю

---

[1] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 109.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 389—390.
[3] Там же, стр. 391.

Александра Македонского или Римскую империю) или безграничного увеличения состояния, Гегель говорит о «хитрости» определенного количества, которое «схватывает существующее с той стороны, с которой, как ему кажется, его качество нисколько не затрагивается...» [1].

Специфическая мера вещи находится в связи с качеством. Температура, например, есть качество, у которого можно различить внешнее количество и специфическую меру. Внешнее количество есть внешняя температура тела, взятая, как правило, как «масштаб», который либо возрастает, либо убывает. Но живые тела имеют свою собственную температуру, которая изменяется в зависимости от различной среды, что вызывает также и изменение их структуры. Тела имеют, следовательно, температуру или специфическую меру. И поскольку всякое тело имеет свою меру — во всех значениях, — мир представляет нам отношения между явлениями как отношения между мерами. «Отношение между мерами» (Masseenverhältnis) определяется Гегелем, как «реальная мера». В качестве примера служат тональные отношения, отношения между химическими элементами и их удельными весами и т. п. В конце концов реальная мера определяется как *«имманентное* количественное отношение друг к другу двух качеств» [2].

Касаясь «математики природы», Гегель указывает, что она не может быть идеальной — как для ученого, так и для философа,— если мы не овладеем при помощи мышления, путем обобщения, совокупностью всех эмпирических и математических познаний. В этом смысле Кеплера и Галилея он ставит выше Ньютона, потому что последний проявил осторожность по отношению к общим теориям вселенной. Относительно этого отрывка Ленин написал на полях: «Gesetz oder Maß» [Закон или мера] [3]. Это означает, что Ленин оправдывал срав-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 391.
[2] Там же.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 110.

нивание (в некоторой степени) меры и закона, которое делал Гегель. Но особо важными Ленин считал все те страницы Гегеля, в которых подчеркиваются скачки, перерыв постепенности, как, например, параграф, озаглавленный «Узловая линия отношений меры». Ленин критикует абстрактную схоластику, облекающую проблему скачка, недостаточное внимание, уделенное природе, оправдывая Фейербаха, который, как пишет Ленин, «смеется однажды, что Гегель *природу* сослал в *примечания*» [1].

Ленин прослеживает и критически оценивает ясные моменты, прерывающие туманное изложение Гегеля. Одним из таких моментов является противоположность, которую вскрывает Гегель между *постепенностью* и *скачком*.

Гегель указывает, что, несмотря на то, что при качественном изменении оно кажется постепенным «с качественной стороны исключительно количественное постепенное движение вперед, не имеющее границы в самом себе, абсолютно прерывается; так как появляющееся новое качество по своему чисто количественному соотношению есть относительно исчезающего неопределенно другое, безразличное качество, то переход есть *скачок...*» [2]

Метафизическое мышление (со своей стороны мы добавили бы: мышление, в котором преобладают позитивистские тенденции, находящиеся во власти навязчивой идеи категории количества, или мышление недиалектическое) видит только изменение или количественное накопление, постепенность. Постепенность может скрыть или, добавили бы мы, может служить для скрытия качественного скачка. Гегеля же не беспокоило намеренное скрытие качественного скачка, очень важного явления для социально-политического мышления. Для Гегеля анализ постепенности имеет только общее значение для предупреждения метафизического мыш-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 111.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 432.

ления, для подчеркивания узловых пунктов, скачков. «Уже натуральный ряд чисел обнаруживает такую *узловую линию* качественных моментов, проявляющихся в чисто внешнем поступательном движении» [1]. Такое же положение мы встречаем и в музыкальных тонах, в химических соединениях, в явлении замерзания воды и вообще в жизни, всюду, где мы имеем дело с рождением и смертью. «Всякое *рождение* и всякая *смерть* вместо того, чтобы быть продолжающейся постепенностью, есть, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное» [2].

Гегель резко обрушивается на метафизическое изречение «natura non facit saltum», в которое верил еще Лейбниц, несмотря на свои гениальные диалектические интуиции. Гегель же выступает от имени своей эпохи, которая познала качественный скачок в истории (французская революция), которая пережила глубокое нравственное духовное волнение, которая стала рассматривать природу через другую призму, вместо прежней строго математической, количественной. «Говорят: *в природе не бывает скачков,* и обычное представление, когда оно хочет постичь некоторое *возникновение* или *прехождение,* полагает, как мы уже сказали выше, что постигнет их, представляя их себе как *постепенное* происхождение или исчезновение. Но мы показали, что вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественное и наоборот, становление иным, представляющее собою перерыв постепенности и качественно другое по сравнению с предшествующим существованием» [3]. Гегель пытается анализировать гносеологические мотивы, чтобы сказать, что обычное мышление не постигает скачков. «В основании предположения о постепенности возникновения лежит представление о

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 432.
[2] Там же, стр. 434.
[3] Там же.

том, что *возникающее* уже до своего возникновения *наличествует* в чувственном или вообще *в действительности* и лишь вследствие своей малости *еще не может быть воспринимаемо,* равно как в основании предположения о постепенности исчезновения лежит представление о том, что *небытие* или то *другое,* которое занимает место исчезнувшего, также уже *наличествует,* но *еще не может быть замечено...* Этим упраздняются вообще возникновение и прехождение, или, скажем иначе, *«в себя»,* то есть то внутреннее, в котором нечто есть до своего существования (Dasein), превращают в *малость внешнего существования,* и существенное или понятийное различие — во внешнее различие, в различие исключительно по величине» [1].

В истории биологии преформизм является хорошей иллюстрацией метафизического бессилия понять новое: преформисты полагали, что организм предобразован уже в зародыше, в эмбрионе существа. Подобная механистическая концепция полностью противоречила пониманию сущности биологического явления, была неспособна понять эволюцию как таковую, как качественное изменение, как появление нового.

Гегель обращает затем внимание на функцию меры, переход количества в качество в области морали. Легкомысленный может стать преступником, щедрый — расточителем и т. д. По сути дела, мы встречаемся с широким применением категории меры в «Этике» Аристотеля, где добродетель определяется как «среднее» между крайними (например, мера, такт есть «среднее» между отсутствием самообладания и бестактностью).

Мера, следовательно, имеет свой антитезис — «безмерное» (das Maßlose), что означает снятие меры. Итак, диалектическое отношение между количеством и качеством может объяснить гибель вещи или превращения ценности в свое противоположное, в бесценность. Снова встречаемся с

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 434—435.

диалектикой конечного и бесконечного в диалектике меры и безмерного. Но безмерное означает снятие как количества, так и качества.

Переход от меры к сущности, или «становление сущности», как заметил Ленин, представлен крайне туманно. Гегель оперирует здесь, как и почти во всех пунктах перехода от одной категории к другой, схоластическими абстракциями, понятийными умозаключениями. Он вводит неизвестно для чего категорию «индифференции». Только при ссылке Гегеля на субстанцию Спинозы, смутно вырисовывается смысл анализа «индифференции». Это правильный смысл отклонения индифферентного, то есть недифференцированного, лишенного определения бытия. Как известно, Гегель критиковал подобные концепции у Парменида и Шеллинга. По отношению к Спинозе критика Гегеля оправдана только частично, ибо голландский философ включал в *атрибуты* разнообразие явлений. Гегель полагает, что у Спинозы формы и атрибуты, аффекты и все остальные определения суть «эмпирические», то есть не вытекают понятийно одно из другого. Но этот вывод является искусственным у самого Гегеля, является плодом его идеалистического тезиса, согласно которому абсолют есть идея, а категории могут вытекать одна из другой, как следуют одна за другой мысли в процессе мышления. Гегель считал, что у Спинозы определения являются плодом «рефлексии» разума, а не определениями действительности. Но и сам Гегель только частично и искаженно представил эти определения, расположив их искусственно.

Единственным положительным смыслом этой критики является стремление Гегеля еще раз подчеркнуть правильную идею необходимости выявления всех категорий, а также показать, что диалектическое понимание количества и качества появляется только при проникновении в сущность вещей. Как видно из предыдущего, зачастую количественный аспект Гегель называет «внешним». Он является внешним по отношению к качеству,

к сущности. Но мера как высший синтез количества и качества может привести к познанию сущности вещей. На этот раз переход от меры к сущности не является искусственным, насильственным.

г) Сущность

Сущность является одной из категорий, которая больше всего увлекала философов и обсуждалась в истории философии. Конечно, различные философские школы и различные философские доктрины в зависимости от социально-политических позиций искали и находили разное в этой категории. Старание охарактеризовать категорию сущности всегда было принципиально желанным, потому что она в отличие от других категорий является центральной категорией. Но именно потому, что концепция сущности тесно связана с общей концепцией мира, идеалистическое толкование мира исказило также и категорию сущности.

Убеждение первых греческих материалистов в том, что под разнообразием явлений, непосредственного бытия должен существовать принцип (archcē), основа или сущность вещей, имело решающее значение как для философии, так и для истории науки, ибо это убеждение содержало верную интуицию о диалектическом отношении между явлением и сущностью. Платонизм же ввел и первое искажение категории сущности, догматизируя существование основного расхождения между миром явлений и миром чувственным, разнообразным и временным и миром вечных и неизменных идей. Платон отождествлял сущность и идею; искать сущность вещей означает в платоновском духе «возвыситься» до мира идей. Платон не мог не дать мистического истолкования усилиям разума открыть сущность действительности; по Платону, сущность реального мира находится по ту сторону, в противоположность реальному «несовершенному» миру.

Христианская теология, в том числе и схоластическая средневековая теология продолжали рассматривать вопрос о сущности в таком аскетическом, мистическом духе. Категория сущности в подобных концепциях явным образом отражала мораль аскетизма, принижения природы и жизни. Мистики-пантеисты открыто утверждали, что бог есть сущность вселенной, что он является тем, кто, по существу, проявляется во всех творениях — в людях, животных и даже камнях.

По существу, платоновская христианская концепция упразднила саму проблему сущности, а именно первичную начальную идею, что сущность необходимо искать в реальном мире, в природе. Только современные естественные науки и связанная с ними материалистическая философия поставили эту проблему на единственно благоприятную почву, на почву природы. Несмотря на то что всегда существовала опасность сведения сущности к категории количества (картезианский панматематизм, Гоббс и т. п.), эта опасность была гораздо меньше по сравнению с абсурдностью платоновских и схоластических позиций.

Такими философами, как Бруно, Бэкон, Декарт, Лейбниц, проблема сущности разрешалась не в этическом плане — хотя и не было исключено социально-политическое и этическое влияние, — а в тесной связи с естественными науками. Даже у таких философов, как Декарт и Лейбниц, в философии которых идеализм занимал немалое место, картезианские «принципы» или «монады» Лейбница хотят отражать — и относительно отражают — природу. Декарт ищет сущность мира в материи и духе, а Лейбниц улавливает ее как существенную черту, эволюцию и единичность явлений.

Агностицизму Юма и Канта удалось только временно прервать стремление к познанию сущности «абсолюта». У Канта, как известно, принципиальный агностицизм находится в противоречии, с одной стороны, с его научной деятельностью, с

другой стороны, с его убеждением, что «нужно» и можно вступать в контакт с «вещью-в-себе» в области моральной. Нерешительная и противоречивая позиция немецкой буржуазии, характерная смесь уверенности и неуверенности в себе, желание политической деятельности и бегства в «сверхчувственный» мир моральных принципов последовательно отражались в позиции Канта по отношению к вопросу о сущности.

Сам Гегель подметил не причины, а то, как проявилось вопиющее противоречие кантовской позиции в вопросе о сущности. Гегель критикует «скептицизм», но Ленин указывает, что, по существу, он критикует кантианство [1].

Гегель пишет: *«Есть»* — этого скептицизм не позволял себе сказать; новейший же идеализм не позволял себе рассматривать познание, как некоторое знание о вещи-в-себе; эта видимость, по их воззрению, не имеет вообще основой некоторое бытие, в эти познания не вступает вещь-в-себе. Но вместе с тем скептицизм допускал многообразные определения своей видимости, или, вернее, его видимость имела своим содержанием все многообразное богатство мира» [2].

Ленин кратко сформулировал противоречие, в котором упрекал Гегель Канта: «Вы включаете в Schein [кажимость] все богатство мира и вы отрицаете объективность Schein'a!!» [3]

Объективные законы истории побуждали немецкую буржуазию к утверждению и преобразованию объективного мира, но до французской революции ее политическое бессилие проявилось также и в отрицании возможности познания действительности. Ибо вполне естественно с точки зрения психологической примириться с неудачей или невозможностью осуществления, заявив, что акция не имеет смысла, что сама цель акции нереальна.

---

[1] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 118.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 462.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 119.

Как мы пытались показать, так называемые кантианцы вместе с Фихте, живя в беспокойный период французской революции, должны были в философии выражать напряженное ожидание и надежду, что момент «акций» наступил и для Германии. Поэтому большинство кантианцев допускали вещь-в-себе, а Фихте, кроме теоретизирования возможности познания «абсолюта», стал выразителем «теории действия».

Гегель пошел дальше всех буржуазных философов в *теоретическом* выражении необходимости политических действий; он не только отвергал агностицизм, но, как увидим ниже, отождествлял сущность с противоречием. Естественно, он это делал только в категориальном плане, на уровне самых отвлеченных абстракций, нисколько не связывая познания с революционной практикой. Все же положительная сторона гегелевской концепции о сущности имеет историческое значение, особенно если сравним ее с позициями других философов — современников Гегеля или последовавших за ним буржуазных философов.

Во времена Гегеля Шеллинг превращает абсолют в бессознательное (аморфное) тождество, затем абсолют отождествляет с богом. А Шопенгауэр полагает, что сущность мира есть воля. Единственной теоретической и этической целью человека является необходимость познания сущности (воли), чтобы ее отрицать, чтобы отделить ее от мира.

Не смог и Гегель преодолеть ограниченность своего класса, его политическое бессилие: он сумел признать противоречие как сущность явлений, но не потребовал применения его в практике диалектики борьбы.

В концепции Гегеля переход от бытия к сущности является действительно качественным скачком, но скачком «вниз», *углублением вовнутрь.* «Бытие есть непосредственное. Так как знание хочет познать истину, познать, что такое бытие *в себя и для себя,* то оно не останавливается на непосредственном и его определениях, а пробирается сквозь

него дальше, исходя из предположения, что *за* этим бытием есть еще нечто другое, чем само бытие, и что этот задний план составляет истину бытия. Это познание есть опосредствованное знание, ибо оно не находится непосредственно *при* и в сущности, а начинает с некоторого другого, и должно пройти предварительный путь, путь выхождения за пределы бытия или, вернее, вхождения внутрь его»[1].

Следовательно, у Гегеля в противоположность платоновско-христианской концепции отсутствует пренебрежение к бытию как таковому, «углубление» в сущность есть путь к познанию. Следовательно, не существует противопоставления между двумя царствами, низшим и высшим. Концепция Гегеля о сущности, как заметил Ленин, имеет *гносеологический характер* и объективное значение. Ибо для Гегеля это «движение» или «путь» от явления или бытия к сущности не является субъективной, произвольной или «внешней» деятельностью бытия, а отражает действительное диалектическое отношение. Человеческому разуму необходимо, как поняли это еще первые греческие философы, сначала проникнуть в наличное бытие (Dasein), затем в непосредственное бытие (Sein), чтобы постичь сущность. Это движение Гегель называет «рефлексией», то есть вхождением или углублением в сущность.

Однако сущность не поддается непосредственному в нее проникновению. Она сначала показывает познанию *видимость* (Schein). Но Гегель как идеалист и с точки зрения онтологической, и с точки зрения гносеологической объясняет отношение между видимостью и сущностью так, будто бы объективная реальность существует в зависимости от познания. Только *для нас* объективная реальность представляется *сначала* как явление и *затем* как сущность. Ясно, что с онтологической точки зрения не существует никакого *неравенства;*

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 455.

оно существует только для процесса познания. Когда Гегель говорит о «движении» бытия к сущности, эта формулировка правильна с точки зрения гносеологической.

В общих чертах, как известно, сущность находится на полпути между бытием и понятием. Они же и являются тремя этапами познания: бытие — сущность — понятие. Но ясно, что с точки зрения онтологической нельзя согласиться с этим *гносеологическим финализмом*. У Гегеля «движение» категорий мира имеет одно направление: к понятию. Как будто объективный мир и существует только ради познания!

С материалистической точки зрения мы должны непрерывно исправлять гносеологический финализм Гегеля, его основное идеалистическое положение, утверждающее, что в основе всех явлений находится идея, которая в конце концов познает самое себя. В вопросе о сущности необходимо в самом начале подчеркнуть, что все то, что утверждает Гегель о сущности, есть «отгадывание» объективной диалектики и одновременно идеалистическое искажение, вроде гносеологического финализма.

Так, например, Гегель утверждает, что «сущность есть снятое бытие». По существу это снятие имеет место только в гносеологическом плане. Когда переходим от формы, цвета, звука к физическим или физиологическим законам, явления, волнующие непосредственно наши чувства, не «сняты». Они остаются, как объективные явления, вне сознания; только процесс мышления «забывает» о них, «перепрыгивает» через них. С онтологической точки зрения сущность ничем не превосходит явление. Эта точка зрения, как было видно из предыдущего, характеризовала спиритуалистическую платоновско-христианскую концепцию как стоящую над сущностью.

Совсем по-иному обстоят дела с точки зрения гносеологической практики. С этой точки зрения полностью оправдано различие между существен-

ным и несущественным. Более того, как указывает Гегель, сущность необходимо понимать как *отрицание* бытия. Это отрицание превращает бытие в не-сущность (Unwesen) или видимость (Schein).

Критикуя идеализм Канта, Фихте и других, которые переносят все многообразие из реального мира, из вещи-в-себе в видимость, Гегель указывает, что этим преобразованием ничего не решается. «Видимость, следовательно, сама есть некое *непосредственно* определенное»[1]. Содержание видимости дано непосредственно. Ни Кант, Ни Фихте, по существу, не видели диалектики видимости — сущности, не видели, потому что не пошли дальше *непосредственного*. Познание же есть опосредствование, процесс, преодоление непосредственного.

Для Гегеля видимость является объективным моментом, а не конструкцией, творчеством сознания, как в субъективном идеализме. «Видимость, следовательно, содержит в себе некоторую непосредственную предпосылку, сторону, независимую по отношению к сущности»[2]. Но в то же время видимость связана с сущностью. Это первый аспект диалектического отношения между видимостью и сущностью: противопоставление, но в то же время и неразрешимая связь. Другим аспектом является следующее: видимость есть ничто, ничтожество; она привносит в сущность этот отрицательный ее характер. С другой стороны, если видимость не отрывать от сущности, то ее ничтожество, по сути, есть сущность. Этим, следовательно, подчеркивается, что она сама имеет отрицательную природу. «Эта отрицательность, которая тождественна с непосредственностью и, таким образом, и непосредственность, тождественная с отрицательностью, есть *сущность*. Видимость есть, стало быть, сама сущность, но сущность в некоторой определенности, однако таким образом, что эта опреде-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 463.
[2] Там же.

ленность есть лишь ее момент, и сущность есть излучение своей видимости внутри самой себя»[1].

Все эти характеристики, хотя иной раз бывают в некоторой мере схоластичными, все же имеют оправдание. Гегель старается этим показать глубокое, неразрешимое взаимопроникновение видимости и сущности, внешнего и внутреннего непосредственного или несущественного и существенного. Следовательно, все, что можно сказать о видимости, само собой разумеется, относится и к сущности; все, что можно утверждать о сущности, само собой разумеется, относится — хотя и незаметно и неявно — и к видимости. Ленин считал положительным этот диалектический анализ, сконцентрировав его в следующей формуле: «Кажущееся есть сущность в *одном* ее определении, в одной из ее сторон, в одном из ее моментов. *Сущность* кажется тем-то. Кажимость есть явление (Scheinen) сущности самой в самой себе»[2].

Видимость переходит в сущность, этот переход есть рефлексия, или «погружение» в глубину. «Сущность есть рефлексия, движение становления и перехода, остающегося внутри себя самого...»[3]

Гегель особенно настаивает на *объективном* значении рефлексии, так как кантианство оставило в умах всех отпечаток *субъективного,* аналитического значения рефлексии, «силы суждения», как ее называл Кант. Гегель называл ее внешней рефлексией, ибо она означала движение мышления «извне» на объект. «Внутренняя рефлексия», наоборот, есть «движение» или отношение, существующее *в объекте,* между видимостью и сущностью. В сущности, имеется становление, но здесь, в глубине, оно оказывается иным, чем то, с которым мы встречались на «поверхности» на уровне бытия. «Становление в сущности, ее рефлектирующее движение, есть поэтому *движение от ничто*

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 465—466.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 121.
[3] Гегель, Соч., т. V, стр. 466.

к ничто и вследствие этого движения назад к самой себе» [1].

Ленин пишет: «остроумно и глубоко» то, что Гегель характеризовал становление, как движение «к ничему». Но здесь же Ленин обращает внимание, что движение «Только «от ничего», пожалуй не бывает. От чего-нибудь всегда» [2].

Гегель неправильно называет бытие ничем, ничтожностью, когда утверждает, что бытие есть «становление от ничто к ничто», ибо он сам утверждал в начале «Логики», что «абсолют есть бытие». Он полагает, что может назвать бытие «ничем» в плане сущности, в глубине, где «отрицается» все, что действительно на «поверхности».

«Отрицание» видимости, рефлексия — сложное явление, жестокий конфликт, глубокий парадокс. Это вытекает и из парадоксальной формулировки, которую дает Гегель: «Таким образом, рефлексия есть и она сама и ее небытие, и она есть она сама, лишь будучи отрицательным себя, ибо только таким образом снятие отрицательного есть вместе с тем слияние с собою» [3].

Старое аналитическое и метафизическое мышление, для которого существовала только внешняя рефлексия, и не думало о подобных противоречиях и парадоксах, которые испугали бы его. Но, как указывает Гегель, рефлексия есть объективная реальная категория, своего рода подкатегория сущности, диалектическое явление, которое нельзя ни обойти, ни аннулировать, как этого требовал кантовский тезис, догматизировавший пропасть между явлением (видимостью) и вещью в себе. «Постольку то, что внешняя рефлексия определяет и полагает в непосредственном, представляет собой внешние последнему определения» [4].

Анализируя то, как Кант излагал деятельность способности суждения, Гегель приходит к выводу,

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 467.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 122.
[3] Гегель, Соч., т. V, стр. 470.
[4] Там же, стр. 472.

что он в этой деятельности видел только подчинение особенного всеобщему. У Канта рефлексия сводится к отношению непосредственного к всеобщему. Здесь кантовская рефлексия старается найти всеобщее для имеющихся в сознании представлений или сопоставить эти представления со всеобщим. «Но здесь не идет речь ни о рефлексии сознания, ни о более определенной рефлексии рассудка, имеющей своими определениями особенное и всеобщее, а говорится о рефлексии вообще»[1]. Это «абсолютная» рефлексия, которая относит особенное, непосредственное к бытию. Далее, рефлексия не действует «на» непосредственные определения, а содержит *рефлектированные определения,* которые суть другого рода, чем непосредственные определения. Последние являются преходящими, относительными, а рефлектированные определения имеют форму в-себе и для-себя, являются существенными, не переходят легко одно в другое; они представляются абсолютно свободными и безразличными друг к другу; их бытие есть их тождество с собой. Рефлектированные определения представляются как сущности (Wesenheiten). «Указанные определения образуют вследствие этого определенную видимость, как она имеет бытие в сущности,— существенную видимость»[2].

Итак, Гегель вводит термин «Wesenheit» в значении «определенной сущности». Рефлексия есть прежде всего определенная рефлексия — она дает определенную сущность (Wesenheit). Рефлексия в то же время есть сведение сущности к себе самой (Scheinen), «возвращение» или углубление в себя. Сущность «...есть движение через различенные моменты, абсолютное опосредствование с собой. Но она светит в эти свои моменты; они поэтому сами суть рефлектированные в себя определения»[3].

Все эти изощренные анализы имеют цель не

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 473.
[2] Там же, стр. 477.
[3] Там же, стр. 479.

только показать — в противоположность агностицизму, отрывающему видимость от сущности — неразрешимую *импликацию* бытия и сущности, они предназначены также подготовить понимание противоречивого, диалектического характера сущности. Ибо сущность, указывает Гегель, представляется как *тождество, различие* (Unterschied), *противоположность* (Gegensatz). Они суть (Wesenheiten) рефлектированные определения, или определения рефлексии. Они подготавливают понимание категории *противоречия* (Widerspruch).

д) Определение рефлексии (Wesenheit). Тождество и противоречие

Эти категории, важнейшими из которых являются тождество и противоречие, не впервые появляются в «Логике». Гегель пользовался ими еще при анализе бытия и становления. Но только теперь он их анализирует, ибо считает их категориями рефлексии, глубины, основными категориями.

Возникает единственный вопрос: почему Гегель не считал и становление основной категорией, категорией сущности?

Еще при анализе становления Гегель столкнулся с ограниченностью и косностью метафизического мышления. На этот раз столкновение будет более сильным: столкнется мышление, застывшее на законе тождества, и диалектическое мышление; произойдет столкновение между «внешней» рефлексией, которая отправляется от логического примата, и «абсолютной» рефлексией, стремящейся представить объективную диалектику.

Теперь Гегель обстоятельно разбирает процесс метафизического мышления, которое связало свою судьбу с так называемым «законом мышления» — законом тождества и не-противоречия (*А-А* и *А* не может быть одновременно *А* и *не-А*). Гегель ставит вопрос с *онтологической* точки зрения, с точки зрения объекта, явлений, почему мы должны согласиться, что только закон тождества должен

быть универсально действительным? Разве категории бытия, количества, качества и т. д. не имеют тех же прав?

Гегель напоминает аристотелевское определение категории: то, что можно утверждать о сущем. И в связи с этим он дает собственное определение категории, определение особенно важное: «... *определенность бытия есть по существу переход в противоположное* (курсив мой.— *К. И. Г.*); отрицательное всякой определенности столь же необходимо, как и она сама; как непосредственным определенностям, каждой из них непосредственно противостоит другая» [1].

Итак, система категорий является своего рода диаликтической системой, в которой нельзя рассматривать ни одной категории без ее противоположного. Следовательно, категория тождества не является высшей категорией, находящейся в особо привилегированном положении. С таким положением можно было бы согласиться, только став на точку зрения субъективного идеализма, согласно которой категории субъекта должны «господствовать» над объективной реальностью или «предписывать законы» природе, как этого хотел Кант.

Подобная точка зрения субъективного идеализма отпадает как не имеющая никакого оправдания, а вместе с ней отпадает и претензия закона тождества господствовать над всеми остальными категориями, возвыситься над всей системой категорий, над отношениями взаимодействия и противоположности.

Гегель указывает на нелогичность самой мысли, что все тождественно: «Если все *тождественно* с собой, то оно не *разно,* не *противоположно,* не имеет *основания*» [2]. *Тождество включает* различие, ибо с момента утверждения, что две или несколько вещей подобны, подразумевается также, что это

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 480.
[2] Там же, стр. 481.

«две» или «несколько» вещей, то есть что они нетождественны, различны.

Метафизическое мышление не замечает этого. Оно имеет в виду *абстрактное* тождество, то есть располагает *рядом,* одно с другим, тождество и различие и полагает, что оно может позволить себе «различить» *сначала* тождество, а *затем* различие. Когда «устанавливает» тождество, то ясно, что абстрагируется от различия, а когда «устанавливает» различие, то забывает о тождестве.

Метафизическое мышление жертвует именно *переходом* одной категории в другую, нарушает их живую, органическую связь. Ведь тождество и различие суть категории не рассудка, а сущности. «Это тождество есть ближайшим образом сама сущность, а еще не ее определение, есть вся рефлексия, а не различенный ее момент. Как абсолютное отрицание оно есть то отрицание, которое непосредственно отрицает себя само; некоторое небытие и различие, которое исчезает в своем возникновении, или, иначе говоря, некоторое различение, которым ничего не различается и которое непосредственно разрушается в себе самом» [1].

Как парадоксально ни звучали эти формулировки, их достоинство состоит в том, что они оказывают энергичное сопротивление всякому метафизическому «полаганию» категорий тождества и различия. Тождество теперь предстанет не абстрактным, а конкретным, не статическим, «мертвым», а как некое «внутреннее отталкивание», как «нетождество», как различие, как собственное отрицание.

Гегель затем показывает бессодержательность закона мышления с логической и гносеологической точек зрения. *А-А* есть не более как выражение пустой тавтологии. Кто не видит, что тождество заключает в себе различие, тот закон тождества превращает в формальную, одностороннюю, лишенную истинности характеристику. Когда Гегель

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 483.

заявляет, что тождество как закон или правило (норма) мышления является формальным и ошибочным, он это делает с точки зрения *целого,* критерия *целостности.* Гносеологический и методологический идеал Гегеля есть целое: истина есть целое. Это методологическое правило теперь выражается им в следующих словах: «Так как они утверждают, что указанное неподвижное тождество несовершенно, то это означает, что их мысли предносится, как нечто совершенное, та, целостность, в сравнении с которой тождество несовершенно» [1]. С другой стороны, метафизическое мышление раскрывает свою полную неспособность понять «отрицательное движение».

Гегель отвергает псевдоаргумент, согласно которому закон тождества якобы основывается на «опыте», на опыте каждого сознания в отдельности. В действительности каждое сознание имеет противоположный опыт: ему известно, что оно не может мыслить, не установив отношения между *простым тождественным* и *отличным многообразием,* не установив синтеза между ними. Кто довольствуется утверждением, что «растение есть растение», тот в действительности не сдвигается с места. В этом случае применение закона тождества является не чем иным, как скучным и бесплодным повторением одного и того же, *ничем.* Когда говорят *А есть* — то это является только одним из моментов, началом мышления, требующим *разности.* Когда заканчивают мысль, говоря *А есть А* — разность улетучивается, движение мышления заканчивается впустую.

Что касается закона не-противоречия, то он является не чем иным, как отрицательной формулировкой закона тождества, поэтому критика в адрес тождества полностью действительна и для первого. Поэтому, заключает Гегель, эти законы (начала) не являются законами мышления, а, наоборот, являются законами отрицания мышления.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 485.

Ибо мыслить означает отражать действительность, сущность вещей. Это видно из самого анализа диалектики мышления. Во всяком имеющем смысл суждении, если оно не является чистой тавтологией, утверждается, что *А* есть *В,* следовательно, что *А* есть не-*А*. Логический закон тождества требует, чтобы *А* было *А,* а познание требует, чтобы *А* было не-*А*. Это означает, что в действительности, в практике мышления этот закон тождества, как и закон не-противоречия, является не только аналитическим но и синтетическим.

Стремясь отразить сущность вещей, Гегель подчеркивает, что *различие* является не категорией рассудка, а «есть различие *в себе и для себя, абсолютное* различие, *различие сущности*» [1].

Когда наш рассудок сравнивает между собой две вещи, подходя к ним с единой точки зрения, мы имеем дело с «внешним» различием, различием «внешней рефлексии», а не с существенным, то есть объективным различием. Классическим является вопрос о «другом» (éteron), который Платону не удалось довести далее чисто понятийного анализа. С этим вопросом, ограниченным теми же чисто логическими рамками, вновь встречаемся у неокантианцев баденской школы.

Позиция Риккерта особенно знаменательна для метафизической концепции об «одном» и «другом», которые находятся *рядом,* не сталкиваясь и не отрицаясь. «Одно и другое положительно не *дополняют* друг друга и совместно не образуют целого. Отрицание не играет здесь никакой существенной роли. Внутри целого нет ничего отрицательного» [2].

Сам Риккерт позаботился о том, чтобы подчеркнуть антидиалектический характер своей логико-идеалистической концепции: он утверждает, что отрицание не имеет никакого значения. «Оно не может научить нас, как *найти* другое А, оно само

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 489.

[2] H. Rickert, System der Philosophie, Tübingen, 1924, S. 59.

не подвигает мышление ни на один шаг дальше. Иллюзия, что якобы дело обстоит так, появляется тогда, когда путем *отрицания* мы мыслим другое как нечто *положительное*. Мы должны остерегаться подобной иллюзии, особенно, когда имеем дело с любой диалектической философией»[1].

Гегель выступает именно против этой метафизико-логической точки зрения. Различие не есть «сосуществование», мертвое расположение рядом, а самоотрицание. «Различие в себе есть соотносящееся с собою различие; таким образом, оно есть отрицательность самого себя, различие не от некоторого другого, *а себя от самого себя;* оно есть не оно само, а свое другое. Различное же от различия есть тождество. Различие, следовательно, есть само же оно и тождество»[2].

Эти диалектические формулировки, которыми Гегель старается как можно полнее и динамичнее подметить взаимопроникновение тождества и различия, подготавливают понимание противоречия и его фундаментальной роли. Ибо Гегель пишет, касаясь различия: «Это должно быть рассматриваемо, как существенная природа рефлексии и как *определенная первооснова всякой деятельности и самодвижения*»[3].

Ограниченная, метафизическая «леность» мышления сводит различие к сравнению: она довольствуется установлением факта, что вещи «одинаковы» или неодинаковы. Она движется только по этому кратчайшему пути, колеблется между одинаковостью и неодинаковостью. Внешняя рефлексия не проникает внутрь вещей, а сравнивает их с критерием или точкой зрения, находящейся *вне* вещей; она довольствуется тем, что «разлучает» и «объединяет». Одинаковость же соотносится только с собой, а неодинаковость с неодинаковостью, без взаимопроникновения. «Но этим своим отделением

---

[1] H. Rickert, System der Philosophie, S. 58.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 490.
[3] Там же.

друг от друга они только упраздняются»[1]. Из-за боязни противоречия, из-за желания избегнуть противоречия они взаимно уничтожаются.

Действительность представляет несравненно более богатую картину соотношений и различий между явлениями. По существу, метафизическое мышление устраняет различие, оно хочет свести неодинаковость к одинаковости, различие к тождеству. В буржуазной философии естественных наук XX века Эмиль Мейерсон может служить убедительным примером стремлений подобной метафизики. Основные работы Мейерсона («Identité et rélité, Du cheminement de la pensée», 3 тома) направлены к доказательству главного тезиса, что сущность познания есть сведение различий, многообразия и движения к отношениям тождества.

Но есть и другие концепции, согласно которым в мире существуют только разнообразие или многообразие, причем в них отрицаются диалектические отношения между тождеством и различием. В свое время Гегель рассматривал концепцию Лейбница как показательную для подобной позиции. С тех пор эта концепция не раз повторялась в буржуазной философии (плюрализм персоналистов, признающих свою связь с Лейбницем, и другие).

Высказываясь против изречения Лейбница: «Нет двух вещей, которые были бы одинаковы»,— конкретизированного Гегелем в формулировке: «Нет на дереве двух одинаковых листьев»,— Гегель показывает, что Лейбниц довольствовался *нумерическим* представлением. Последнее не включает действительного различия. Это представление *располагает* вещи рядом, одну *возле* другой, считает их различными только с абстрактной точки зрения, но не проникает в их различие или их неодинаковость.

Ленин положительно оценил язвительную критику Гегеля метафизического способа мышления, страшащегося раскрыть противоположность и противоречия действительности. «Обычное нежничанье

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 494.

с вещами, заботящееся лишь о том, чтобы они не противоречили себе, как в этих так и в других случаях забывает, что таким путем противоречие не разрешается, а переносится лишь в другое место, в **субъективную или внешнюю рефлексию** вообще, и что последняя действительно содержит в себе в одном единстве, как снятые и соотнесенные друг с другом, оба момента, которые вследствие такого удаления и перемещения провозглашаются просто как положенность»[1].

В действительности, как известно, метафизическое мышление избегает противоречия не из-за «нежничанья», а из-за боязни действительности (в плане политико-этическом) и из-за недостаточности знаний (в плане естественных наук). Единственная забота занимала философов-метафизиков: не нарушить законы формальной логики, не нанести ущерба «рассудку».

Противоположность (der Gegensatz) — новая категория, которую анализирует Гегель. Она выступает у него, как доведенное до конца «завершенное различие», ибо «положительное и отрицательное суть, таким образом, ставшие самостоятельными стороны противоположности»[2]. Теперь каждая сторона или момент непосредственно соотносятся между собою, лишь соотносясь со своим другим. «Каждое имеется поэтому лишь постольку, поскольку имеется его *небытие*...»[3]

Противоположность включает тождество: в отношении противоположности находятся только явления или стороны, которые одновременно находятся между собою и в отношениях тождества. Итак, противоположность есть «единство тождества и различия». Гегель приводит пример из арифметики: $+a$ и $-a$ суть противоположные величины, но a представляет единицу, лежащую в их основе.

---

[1] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 124.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 500.
[3] Там же, стр. 501.

Противоречие (der Widerspruch) является ядром сущности, основной категорией, которая в действительности наличествует и сама собой разумеется в тождестве, различии и противоположности. В то время как противоположность есть единство тождества и различия, противоречие — единство моментов, «которые суть, поскольку суть единство».

Противоречие есть целое, в котором, кроме того, что моменты не могут существовать друг без друга, а бытие одного включает небытие другого, содержится также и взаимное их *исключение.* Противоречие в отличие от противоположности *разрешается.* Разрешением противоречия является *основание,* новая категория, которую Гегель определяет как единство положительного и отрицательного. Противоречие разрешается, потому что как положительное, так и отрицательное снимаются на основе собственной их независимости. Это приводит к тому, что каждый из моментов раскрывается как переход одного в другой.

Как и в предыдущих анализах, Гегель только в исключительных случаях прибегает к конкретному объяснению примерами, а это приводит к тому, что его изложение местами приобретает спекулятивный характер. Поэтому его соображения и утверждения имеют только принципиальное, общее значение. Они подлежат еще проверке на конкретных случаях. Значительным достоинством анализа противоречия является то, что в нем оно считается *существенной объективной* категорией. Гегель снова настаивает на том, чтобы признать объективность противоречия, независимость его от сознания, принуждая сознание согласиться с этим. Метафизическое мышление, внешняя, субъективная рефлексия старается удерживать разделенными друг от друга моменты противоречия. Но это напрасно. «Ничтожного опыта в рефлектирующем мышлении будет достаточно, чтобы увидеть, что если нечто было определено как положительное, то, когда идут от этой основы дальше, это положительное непосредственно под руками превращается в отрицательное, и,

наоборот, определенное, как отрицательное, превращается в положительное, и, чтобы убедиться в том, что рефлектирующее мышление запутывается в этих определениях и становится самопротиворечивым. Те, которые незнакомы с природой этих определений, придерживаются того мнения, что эта путаница есть нечто неправомерное, которого не должно быть, и приписывают ее субъективной погрешности. Этот переход и на самом деле остается голой путаницей, поскольку нет сознания необходимости этого превращения»[1].

В то же время Гегель указывает, что если внешняя рефлексия решается признать положительное как нечто объективное, то она отступает перед отрицательным, которое она считает субъективным. Гегель считает, что это так же абсурдно, как и утверждение, что только свет положителен, объективен, а тьма — нет, как если бы отделять добродетель от порока и проступка или истину от заблуждения. Жизнь показывает, что сама добродетель есть борьба, усилие, в которой переплетается положительное и отрицательное. Нравственное зло есть нечто вполне реальное, оно есть «положительная отрицательность». Только невинность — как «отсутствие» и добра, и зла — безразлична и к отрицательному, и к положительному.

Истина положительна перед объектом, который необходимо познать, с которым совпадает познание. Заблуждение является не «отсутствием» мнения, а формой, не соответствующей объекту. Оно есть, следовательно, нечто положительное, реальное в противоположность истине. Только неведение не является ни положительным, ни отрицательным. «Одно из важнейших познаний состоит в усмотрении и удержании того взгляда на эту природу рассмотренных определений рефлексии, что их истина состоит лишь в их соотношении друг с другом и тем самым состоит в том, что каждое из них в самом

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 515.

своем понятии содержит другое; без этого познания нельзя, собственно говоря, сделать и шагу в философии»[1].

Анализируя так называемое начало исключенного третьего, Гегель отвергает его как поверхностное «тривиальное», поскольку оно не говорит ничего о сущности вещей. Это начало утверждает, что нет ничего, что не было бы или *А*, или не-*А*. Но это «исключенное» третье есть! Это само *А*, которое может быть либо *+А*, либо *—А!*

В. И. Ленин, оценивая все эти аргументы Гегеля против метафизического мышления, писал: «Это остроумно и верно. Всякая конкретная вещь, всякое конкретное нечто стоит в различных и часто противоречивых отношениях ко всему остальному, ergo[2] бывает самим собой и другим»[3].

Отвергая логически-субъективный и формально-логический критерий (субъективной и формальной логики) метафизического мышления, Гегель провозглашает противоречие сущностью объективного мира. «Если первые определения рефлексии — тождество, разность и противоположение — нашли каждое свое выражение в особом предложении, то тем паче должно было бы быть сформулировано в виде предложения то определение, в которое они переходят, как в свою истину, а именно *противоречие.* Так что надо было бы сказать: *все вещи противоречивы в самих себе;* и притом в том смысле, что это предложение выражает по сравнению с прочими истину и сущность вещей»[4]. Гегель настойчиво утверждает, что противоречие, а не тождество обладает категориальным превосходством, поскольку «тождество есть лишь определение простого непосредственного, определения мертвенного бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 517—518.
[2] Ergo *(лат.)* — следовательно. — *Ред.*
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 127.
[4] Гегель, Соч., т. V, стр. 519.

в самом себе противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью»[1].

Никогда еще со времен Гераклита до Гегеля не провозглашалось так энергично противоречие как сущность вещей. Но тогда как по Гераклиту диалектика, то есть признание становления и борьбы, представлялась в виде интуиции, свойственной некоторым избранным, Гегель, и это необходимо подчеркнуть, утверждает, что «...абсолютное определение сущности должно оказаться во всяком опыте, во всяком действительном, равно как во всяком понятии»[2]. В противоположность концепции о диалектике, которая рассматривалась как монополия аристократии, Гегель «демократизирует» возможность признания противоречия. Затем очень важным является подчеркивание универсальности противоречия в концепции Гегеля: оно содержится во всяком *опыте,* во всем *действительном* и во всяком понятии[3]. Оно, следовательно, является одновременно и *объективным* (в действительности), и *субъективным* (в опыте и понятии). Его не надо искать как нечто редкое и исключительное или анормальное, ибо с ним мы сталкиваемся на каждому шагу. «Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное наличное бытие. Нечто движется не поскольку оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а лишь поскольку оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, поскольку оно в этом «здесь» одновременно и находится и не находится»[4]. Следовательно, Гегель считает, что само *движение* есть противоречие. Античные диалектики отдавали себе отчет в противоречии, которое ставило движение перед логическим мышлением, существенным же является признание объективной реальности противоречия.

Гегель указывает также, что импульс, стремле-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 520.
[2] Там же.
[3] См. там же.
[4] Там же, стр. 521.

ние к выполнению и т. д. не должны рассматриваться метафизически, как «отсутствие» того, что еще не осуществлено. Самодвижение и импульс выше тождества, потому что тождество лишено жизненности. Именно «отсутствие», то есть отрицательный момент, характеризует движение, жизнь. «Нечто, следовательно, жизненно лишь постольку, поскольку оно содержит в себе противоречие и притом есть та сила, которая в состоянии вмещать в себе это противоречие и выдерживать его. Но если нечто существующее не способно в своем положительном определении вместе с тем охватывать свое отрицательное определение и удерживать одно в другом, если оно не способно иметь в самом себе противоречие, то оно не есть само живое единство, не есть основание, а идет в противоречии ко дну» [1].

Гегель указывает, что в движении или в явлениях, имеющих характер импульса, стремления и т. п., противоречие не выступает ясно из-за его *простоты*. Но в *определениях отношения* противоречие выступает на каждом шагу в самых банальных примерах, как, например: верх — низ, правое — левое, отец — сын и т. п. Следовательно, обычный опыт, банальное представление встречается с противоречием, но считает его само собой разумеющимся или, если и останавливается на определениях противоречия, не видит и не понимает, что здесь имеет место *переход* одного в другое, «*переход,* который существенен и содержит в себе противоречие» [2].

Положительно оценивая эти проницательные характеристики противоречия, Ленин писал: «кто поверит, что это суть «гегелевщины», абстрактной и abstrusen (тяжелой, нелепой?) гегельянщины?? Эту суть надо было открыть, понять, hinüberretten [3], вылущить, очистить, что̀ и сделали Маркс и Энгельс» [4].

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 521.
[2] Там же, стр. 522.
[3] — спасти. — *Ред.*
[4] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 130.

Гегель глубоко проанализировал категорию противоречия, показал ее вездесущность и универсальность, но в конце концов рассматривал ее лишь как чисто теоретический вопрос. «*Спекулятивное мышление* состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие и в нем — само себе...» [1]. Хотя, как известно из предыдущего, способность вмещать противоречие является признаком силы, жизнеспособности, эта сила проявляется только в теоретическом плане. Гегель справедливо критикует метафизическое мышление за то, что оно не ознакомилось с огромным значением противоречия, а сам он ограничивает это значение рассматриванием и пониманием, сводит его к методологии и гносеологии. Он не ставит себе существеннейшего вопроса: как нужно *действовать* по отношению к противоречию? По Гегелю, назначение философии, диалектики, состоит только в том, чтобы преодолеть ограниченность рассудка, внешней рефлексии, предшествовавшей метафизической философии. Это особенно ясно выступает в том, как он заканчивает теорию противоречия, диалектику противоречия категорией основания.

е) Основание (der Grund)

Это одна из категорий, проследить за анализом которой из-за ее абстрактности и замкнутости является делом наиболее трудным.

Основание, или основа, есть *последнее* определение сущности, есть финал противоречия или разрешенное противоречие. Теперь Гегель подчеркивает этот аспект или определение сущности: благодаря тому, что она представляет собой и основу — не только противоречие и столкновение, давление и незавершенный импульс,— сущность является *основой бытия.* Противоречие — момент столкновения, взаимного уничтожения противоположного. Однако это уничтожение не абсолютное,

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 521.

а диалектическое, оно включает момент сохранения. Давление, кризис и т. п. не ведут к небытию, а являются источником движения, развития. Жизнь представляет нам не только кризисы, но и случаи преодоления кризиса, столкновения и взаимного уничтожения положительного и отрицательного.

Следовательно, категория основания являет нам то, что сохраняется от противоречия, то, что следует за противоречием или разрешенным противоречием. В противоречии положительное и отрицательное обладают относительной независимостью. Разрешением противоречия эта независимость снимается и диалектически преодолевается. В то время как внешняя рефлексия опирается на противоположные моменты противоречия, диалектическое мышление должно пойти дальше, «погружаться в свое основание» (in seinem Grund gehen). Внешняя рефлексия ничтожна перед противоречием, или, как формулирует Гегель, для нее противоречие «идет ко дну, погружается в основание (zu Grund gehen)».

Во внешней рефлексии противоположные моменты суть «положенность» (Gesetzsein) мышления. Это «Gesetzsein» искусственно осуждает противоречие на погружение в основание (на гибель), на бесплодность, то есть искусственно, одним произвольным вмешательством субъективного мышления останавливает диалектический процесс. Этот процесс идет к основанию: основа, основание есть объективное разрешение противоречия.

Безусловно, Гегель, отправляясь от больших групп явлений природы и общества, не настаивал особенно на том, что содержит или не содержит противоречия, на типах противоречия и т. п. Так, например, Гегель полагал, что природа лишена реального развития, и все же не исключал ее из противоречия. Он считал признаком ее неполноценности неспособность овладеть противоречием и разрешить его, но не приводил ни одного конкретного примера, из которого следовало бы, какие явления не могут «одолеть» диалектики противоречия.

Все же введение категории основания не лишено смысла. Представления спекулятивной метафизики искали основы мира вне самого мира, искали опоры в божестве или в различных началах. Гегель же хочет показать, что нет *другой* основы, кроме самой сущности.

Основу, или основание, нельзя охарактеризовать конкретно. Под углом зрения основания сущность «определяет себя как не-определенное...» [1], или «...основание есть *реальное опосредствование* сущности с собой...» [2]

В спекулятивной метафизике основание находилось в *оппозиции* к бытию, что приводило к абсурдному раздвоению реального мира, к метафизическому расщеплению действительности. Гегелевская же диалектика основания — хотя и на идеалистической основе — находит это диалектическое решение: основание мира находится в самом себе.

С точки зрения гносеологии, процесса познания существует один противоречивый процесс: если мы хотим обнаружить основание какой-либо вещи, мы начинаем с ее определения. Тогда определения нам кажутся основанием вещи, а действительное основание кажется следствием определений. По сути же, отношение является обратным. Всякая конечная вещь противоречива. Какова ее основа: ее противоречивые определения или само противоречие? Ответ ясен: противоречие является основой, хотя в процессе мышления мы отправляемся от противоречивых определений. Итак, основой вещей является не нечто *другое,* а само противоречие, сущность вещей.

Чтобы лучше осветить диалектику основы, Гегель устанавливает ее связь с другой парой категорий: случайное и необходимое. Все конечное есть и случайное, находящееся в оппозиции к необходимому. Мышление ищет основания во всем случай-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 526.
[2] Там же.

ном, ищет необходимость. Явления как конечные суть и случайные и противоречивые. В поисках сущности вещей мышление раскрывает и их необходимость.

Для мышления переход от бытия к сущности, от случайного к необходимому выступает как противоречивый процесс. Такое противоречие действительно существует, но оно является только моментом — об этом не надо забывать. Хотя при поиске основания вещей кажется, что мы ищем не вещи, а нечто «другое» — иллюзия, абсолютизированная спекулятивной метафизикой,— по сути же, основание не есть и не может быть чем-то «другим», как только их сущностью.

Гегель считает себя вправе показать, что только таким образом приобретает смысл и не является простой тавтологией традиционное изречение, особенно подчеркивавшееся Лейбницем: «Все имеет свое достаточное основание». Без показа диалектики бытия и сущности, противоречия и основания этот принцип кажется тавтологией, не заслуживающей никакого внимания. Хотя, как показал Гегель и в «Лекциях по истории философии», Лейбниц под этим принципом подразумевал глубокую мысль, заключающуюся в том, чтобы искать за механической причинностью другой смысл, другой тип связи между явлениями,— Лейбниц не знал диалектики основания.

В этой диалектике в конечном счете необходимо запомнить следующее: противоречие между обоснованным и основанием, между тем, что кажется обоснованным, и самим основанием оказалось формальным. Наше мышление не может избежать этой диалектики, этого «обхода»: от конечных и противоречивых определений к основанию вещей. Но подобная диалектика не означает какого-то противопоставления по существу в содержании между обоснованным и основанием. Основание «*...есть сущность, которая в своей отрицательности тождественна с собою. Определенность* сущности как основание становится тем самым двоякой —

определенностью *основания* и определенностью обоснованного»[1].

В «Энциклопедии» Гегель яснее сформулировал мысль, что основание есть основание, только поскольку оно обосновывает; но все, что вытекает из основания, есть оно само. Обоснованное и основание суть одно и то же содержание, различие между ними только формальное[2].

Результат анализа основания на первый взгляд может показаться несущественным. В действительности он имеет значение критики, которая распространяет ошибки и заблуждения. Гегель доказывает, что длительная античная и средневековая философская традиция наметила ложную цель и создала псевдопроблему. Мало того, эта псевдопроблема сослужила службу платоновскому идеализму. Ибо Платон был первым, кто установил раздвоение мира на вещи и идеи вещей, утверждая, что «красивость» есть основание красивых вещей. Аристотель же считал, что логическое основание совпадает с реальным основанием или причиной явления.

В истории философии идеалисты постоянно подчеркивали логическое основание, суждение, из которого вытекало другое суждение, тогда как материалисты были озабочены *причиной* явлений. Сам Гегель как идеалист не доводит до конца начатки критики идеализма, содержащиеся в его концепции об основании. Как показал Ленин, «Гегель совсем скомкал» даже критику Аристотеля по адресу платоновской теории раздвоения[3]. Не надо забывать, что теория сущности находится только в середине «Логики», которая заканчивается апофеозом идеи.

Продолжая анализ основания, Гегель пытается осветить вопрос под новым углом зрения, вводя в обсуждение новую пару категорий: материю и форму.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 529.
[2] См. Гегель, Соч., т. I, стр. 212.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 278.

Предыдущим результатом было раскрытие формального, кажущегося характера раздвоения; по существу, по содержанию основание и обоснованное тождественны. И все же они не тождественны. Новая пара категорий — форма и содержание — призвана внести ясность в этот вопрос.

Форма есть определение. Поэтому еще Аристотель апеллировал к двойственности материи — формы, чтобы ответить на онтологический вопрос. Положительный аспект того, как понимал Аристотель эту категорию, состоял в том, что он рассматривал ее в противоположность платоновской идее не вне вещей, а *в* вещах. Но Аристотель не мог отказаться от своего финализма в толковании формы, которую он считал активным началом, в противоположность пассивной материи.

Аристотель, а за ним схоластики стремились свести сущность вещей к их форме; форма им казалась своего рода «началом» или «силой», которая определяет эволюцию, совершенствование явлений (энтелехия). Так, по Аристотелю, душа есть «форма» тела. Плотин понимал форму как некое духовное, мистическое начало, которое определяет строение вещей, а схоластики довели до конца идеалистическую суть аристотелевской концепции формы, отождествляя ее с понятием, придя таким образом опять к платоновской позиции. Так, например, схоластик Иоганн Скот говорит о «species vel formae», то есть что формы суть идеи или прототипы, образцы (модели) вещей в платоновском смысле. Еще Николай Кузанский считал, что «форма придает вещам сущность».

Несмотря на то что анализ Гегеля зачастую бывает туманным, он все же ясно утверждает, что форму необходимо понимать только как выражение самой вещи, как своего рода основание, которое не может быть отделено от самой материи. Поэтому, указывает Гегель, не имеет даже смысла задавать вопрос, *как* относится форма к сущности, ибо форму нельзя отрывать от сущности.

В форме и материи вновь отражается взаимо-

проникновение, или тождество основания и обоснованного.

В. И. Ленин пишет: «Форма существенна. Сущность формирована» [1]. Гегель критиковал внешнюю рефлексию, которая останавливается на различии между формой и сущностью. То, что форма определяет сущность, нельзя рассматривать метафизически, ибо выражение «форма определяет сущность» означает, следовательно, что форма в ее различении сама снимает это различение и есть тождество с собой, которое есть сущность» [2].

Анализ может различать форму и материю как моменты, рассматривая материю как «субстрат», как лишенное различий тождество. «Если абстрагироваться от всех определений, от всякой формы какого-нибудь нечто, то в результате остается неопределенная материя. Материя есть некое безоговорочно *абстрактное.* (Материю нельзя ни видеть, ни ощупывать и т. д.— то, что мы видим или ощупываем, есть некоторая *определенная материя,* т. е. некоторое единство материи и формы.)» [3]

Следовательно, различая материю и форму, Гегель указывает, что они неразделимы, не существуют одна без другой: материя без формы есть пустая абстракция, форма без материи также, ибо всякая форма нуждается в субстрате, предполагает некий субстрат. Материя «пассивна» по сравнению с формой, но и форма есть ничто без материи. «Поэтому *материя должна иметь форму,* а *форма* должна материализоваться» [4].

Гегель рассматривает форму не как нечто стоящее «выше» материи. «То, что выступает как *деятельность формы,* есть далее, в такой же мере также и *собственное движение* самой *материи*» [5].

Хотя Аристотель и критиковал Платона за отрыв идей от материи, но самому ему не удалось

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 133.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 533.
[3] Там же, стр. 534.
[4] Там же, стр. 535.
[5] Там же, стр. 537.

преодолеть платоновские предубеждения о превосходстве непреходящих форм над преходящей материей. В книге XI «Метафизики» Аристотель пишет: «А если <помимо них> что-нибудь имеется, это будет, надо думать, форма и образ» [1]. А в книге XII он спрашивает себя: «Как <вещь> придет в движение, если не будет существовать причины, реально действующей? Ведь не материя же будет двигать сама себя...» [2] И он заключает, что «вечное движение должно исходить от чего-то вечного», от «первого двигателя».

Гегель в принципе устранил первенство формы, превосходство ее над материей. Как форма, так и материя являются конечными; нет «мира форм» или божественного «первого двигателя», от которого начинается движение, а сама материя находится в непрерывном движении. Ясно, что такое толкование Гегелем движения использует достижения современных естественных наук, которые ликвидировали аристотелевскую концепцию формы. У Бэкона понятие формы имеет современное научное значение «закона» природы.

Весь следующий далее абстрактный и запутанный анализ содержания, «формального основания», «реального основания», «полного основания», «условия» дает возможность различить в нем ту же диалектическую мысль, развивающуюся на идеалистической основе, что материя и форма взаимообусловлены, что основание имеет ту же природу, что и бытие.

Гегель вводит категорию содержания, которое он рассматривает как единство материи и формы: «Содержание имеет, *во-первых,* некоторую форму и некоторую материю, принадлежащие ему и существенные для него; оно есть их единство» [3]. Основание имеет содержание, но оно есть не что иное, как содержание вещи, основание которой мы ищем.

---

[1] Аристотель, Метафизика, Соцэкгиз, 1934, стр. 184.
[2] Там же, стр. 209.
[3] Гегель, Соч., т. V, стр. 540.

Таким образом, форма и материя принадлежат самой вещи, потому что содержание есть единство материи и формы. Отсюда следует, что содержание может быть рассматриваемо с двух точек зрения: сначала как основание, затем как обоснованное. «Само содержание безразлично к этой форме; в обоих случаях оно есть вообще лишь одно определение» [1].

Надо учитывать, что здесь идет речь не о снятии различия между явлением и сущностью, между бытием и сущностью, между развитием и противоречием. Речь идет только о том факте, что внутри одного и того же явления — например, в организме — то, что можно различить как его основание и как его видимость, не является каким-либо несоответствием или расхождением с природой. «В силу этого тождества основания и обоснованного как по содержанию, так и по форме основание есть *достаточное* (при ограничении достаточности этим отношением); *нет ничего в основании,* чего нет в *обоснованном,* точно *так же как нет ничего в обоснованном, чего нет в основании.* Когда спрашивают, что служит основанием, то желают получить *то же самое* определение, которое составляет собою *содержание, вдвойне:* во-первых, в форме положенного и, во-вторых, в форме рефлектированного в себя наличного бытия, существенности» [2].

Это тождество или взаимонахождение основания и обоснованного одного в другом является выдающимся, но оно не исчерпывает значения основания. Здесь мы имеем дело с «формальным основанием», которое имеет следующее значение: чтобы рассмотреть вещь, не надо искать внешние ей определения, находящиеся вне сферы, которую составляют основание и обоснованное. Имеется единственный путь рассмотрения явления: проникновение в собственную его сущность.

Энгельс положительно оценил критику Гегеля

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 542.
[2] Там же, стр. 543.

формалистического использования понятия силы. В «Диалектике природы» он указывает: «чтобы избавиться от необходимости указать действительную причину изменения, вызванного какой-нибудь функцией нашего организма, мы подсовываем некоторую фиктивную причину, некоторую так называемую силу, соответствующую этому изменению. Мы переносим затем этот удобный метод также и на внешний мир и, таким образом, сочиняем столько же сил, сколько существует различных явлений»[1]. И Энгельс указывает, что в большинстве своем естественные науки «находились на этой наивной ступени развития еще и во времена *Гегеля,* который с полным правом обрушивается против тогдашней манеры придумывать повсюду силы»[2].

Под «реальным основанием» Гегель подразумевает раскрытие двух разных содержаний у основания и обоснованного, а не раздвоение единого содержания под двумя различными названиями. В поисках реального основания находим «внешние определения»; основание, по-видимому, и должно быть такими определениями. Поэтому надо пойти дальше, ибо и последние не являются удовлетворительными. «Реальное основание» *неполно.* «Реальное основание» заключает в себе различные содержания; но при этом появляется случайный и внешний характер соотношения основания»[3].

Теперь перед нами имеется множество содержаний, факторов, претендующих быть основанием или представлять основание, и мы должны разобраться в этих содержаниях. Так, например, основанием дома может быть его фундамент; он есть основание благодаря тяжести материи. Но последняя содержится одинаково как в доме, так и в его фундаменте, как в обоснованном, так и в основании. Для тяжести материи безразлично, является ли она фундаментом или самим домом, ибо она не является

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 402.
[2] Там же.
[3] Гегель, Соч., т. V, стр. 551.

основанием дома. Ибо тяжесть может быть основанием факта, что дом стоит, так же как и основанием того, что камень падает. «Из разности определений, основанием которых служит тяжесть, явствует, что требуется вместе с тем нечто другое, делающее ее основанием того или другого определения» [1].

Гегель показывает на примерах, что природа — основа мира, а мир — не что иное, как сама природа. Но, для того чтобы природа стала реальным, конкретным миром, необходимы еще многообразные определения, которые по сравнению с природой являются случайными. Эти определения не могут быть основанием. Если мы возьмем какую-либо вещь, конкретное явление, которое имеет множество определений, каждое из них можно принять за основу, но ясно, что по существу каждый из них не что иное, как односторонний фактор. Наказание, например, может рассматриваться как возмездие, как устрашение для других, чтобы они не повторяли правонарушения, или как средство воспитания самого правонарушителя. Ни одно из этих определений не является самой основой наказания. Также является случайным, когда из основания вытекает то или иное следствие. Моральные мотивы, указывает Гегель, являются существенными определениями нравственной природы, но то, что вытекает из них, есть нечто внешнее, отличное от этих мотивов, в которые вмешиваются внешние факторы. Из какой-то моральной основы может вытекать какое-либо действие, может и не вытекать, поскольку действие может иметь разные основы, из которых каждая может быть основой или основанием.

Гносеологический, практический вывод для познания состоит в том, что топтание вокруг различных определений и попытки брать за основание то одно, то другое из них означают бесполезную казуистику или то, что в древности называли софистикой. Подобные сложные и бесполезные аргументы

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 552.

не раскрывают основания вещи, ибо ни один из них не является «достаточным основанием».

Но здесь у Гегеля как у идеалиста снова проглядывает идеалистическая позиция, которая ниже, в третьей книге «Науки логики» будет изложена обстоятельно. На этот раз он только мимоходом заявляет, что истинным основанием является *понятие*. Этот тезис не что иное, как позиция Платона, который сущность вещей искал в их понятиях.

Гегель переходит к последнему виду основания, «полному основанию» (der vollständige Grund), которое представляет собой синтез формального и реального основания. Оно определяется Гегелем как *«...абсолютное соотношение* двух определений содержания» [1]. Это означает, что хотя и не надо искать основания вещи вне ее самой, но, чтобы избежать тавтологии, необходимо найти два содержания: для основания и для обоснованного. Новым и диалектическим здесь является демонстрация того, что, хотя основание и отлично по содержанию от обоснованного, оно все же есть основание самой вещи.

В вопросе об основании существует традиционное понятие «безусловного». Полагают, что человеческий разум следует от причины к причине, настойчиво добиваясь достижения последней, «безусловной» причины. Только «безусловное» может быть «достаточным основанием».

Гегель указывает, что это «безусловное» относительно, ибо всякое условие в свою очередь обусловлено. Во-вторых, условие какого-либо явления не есть его основание. Он, следовательно, обращает внимание на то различие, которое необходимо проводить между условием и основанием. Условие какой-либо вещи не является ее основанием; оно есть только нечто, без которого не может быть явления. «Безусловное» сводится в конечном счете к совпадению условия и основания. «Обе стороны целого, условие и основание, суть, следовательно,

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 556.

единое существенное единство и как содержание и как форма»[1].

«Безусловное», которое должно было быть неподвижным, чтобы сообщить импульс движению, не надо искать где-то в потустороннем мире, как искали его в своих умозаключениях античные и средневековые метафизики (например, «первопричина» Аристотеля). «Последнее (одно и то же содержание и единство формы обоих) есть *истинно безусловное; мыслимая вещь в себе самой*»[2].

Гегель наконец в том же антиметафизическом духе разъясняет, что́ необходимо понимать под основанием. Его значение не содержит ничего загадочного, и именно Гегелю принадлежит заслуга в том, что он показал бесплодность и абсурдность умозаключений, через которые хотели найти основание вещей в потустороннем мире или в одном из односторонних факторов. Основание есть сущность вещи; определение вещи, следовательно, есть и определение основания. Основание нельзя сводить к тому или другому определению, оно, следовательно, является *целокупностью* его определений.

Если сконцентрировать в сжатой формулировке положительный результат отвлеченного и туманного анализа, непрерывно касающегося схоластики понятия, то можно сказать, что Гегель заменяет старое, метафизическое отношение трансценденции диалектическим отношением зависимости. В конце своего конспекта этой части «Науки логики» Ленин писал: «If I'm not mistaken, there is much mysticism and beeres[3] педантизм у Гегеля в этих выводах, но гениальна основная идея: всемирной, всесторонней, **живой** связи всего со всем и отражение этой связи — materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel[4] — в понятиях человека, ко-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 564.

[2] Там же.

[3] — Если я не ошибаюсь, здесь много мистицизма и пустой. — *Ред.*

[4] материалистически перевернутый Гегель. — *Ред.*

торые должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир» [1].

ж) Явление

Как мы видели из предыдущего, чтобы познать вещь, необходимо познать ее сущность, ее основание. «Условия суть поэтому все содержание мыслимой вещи, так как они суть безусловное в форме бесформенного бытия» [2]. Они кажутся многообразием, лишенным единства, смешанным с несущественными элементами.

Познание сущности является процессом, который отправляется от бытия и возвращается снова к бытию. Однако конечный пункт не может быть начальным пунктом, ибо познание обогатилось постижением основания вещи. Познание отправляется от непосредственного, использует рефлексию, то есть проникает в сущность, становится, следовательно, опосредствованным. После этого опосредствования познание имеет перед собой вещь в ее совокупности, такой, какова она есть. Этот процесс, который, по сути, является гносеологическим, Гегель описывает как процесс чисто категориальный, как будто сами категории превращаются одна в другую. Согласно этому гипостазированию, категория основания превращается в категорию явления. Гегель теперь говорит: «Вещь перешла в существование» (Existenz). Он пользуется новым термином «Existenz», чтобы отличить его от «Sein», потому что «Sein» было в начале познания, тогда как «Existenz» есть его результат.

Если Гегелю принадлежит большая заслуга в том, что он ярко осветил диалектический процесс познания, то само собой понятно, что нельзя признать его идеалистический тезис, согласно которому понятие заранее существует в вещах, а познание —

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 135—136.
[2] Гегель. Соч., т. V, стр. 566.

это не что иное, как выявление этого понятийного ядра вещи. В идеалистической концепции Гегеля «существование» вещей обязано, по существу, тому, что это понятийное ядро было отделено от несущественного. Реальные вещи, таким образом, определяются так, как будто бы они существуют не объективно, а благодаря тому, что мышление восстанавливает единство между их сущностью и конкретным непосредственным представлением: «сущность, достигшая непосредственности, есть *ближайшим образом существование,* а как неразличенное единство сущности с ее непосредственностью она есть существующее или *вещь*»[1]. Гегель забывает, что он сам начал с бытия, с его разности и конкретного, непосредственного становления, забывает, что, если существование «опосредствованно» познанием, то это нисколько не значит, что оно стало независимым от последнего. Поэтому диалектика сущность — явление должна быть с самого начала освобождена от идеалистического тезиса о «заранее существующем» понятии в мире, поэтому необходимо отвергнуть попытки Гегеля гипостазировать познание в едином творческом акте. Ленин издевался над попыткой Гегеля «вывести» существование вещи из познания совокупности ее условий. Одобряя мысль о познании совокупности связи, Ленин писал: «Очень хорошо! причем тут абсолютная идея и идеализм?»[2]

Поэтому анализ категории явления был оценен Лениным положительно только с точки зрения борьбы против субъективизма и агностицизма.

Положительное в новой категории существования то, что Гегель не оставляет сущность загадочной, недоступной познанию, а, наоборот, представляет ее как полностью отчужденную, то есть доступную: «...сущность перешла в существование; существование есть ее абсолютное отчуждение, и про нее нельзя сказать, что она осталась по ту

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 572.

[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 136.

сторону этого отчуждения»[1]. Таким образом, существование можно назвать проявлением или явлением сущности, если под явлением будем понимать проявление сущности.

Все существующее есть вещь. «Вещь-в-себе» есть отдельная вещь, вещь абстрактная, без определений, без взаимоотношений, вырванная из комплекса связей, господствующих среди явлений. Гегель критикует субъективистскую концепцию, которая утверждает, что вещь-в-себе не обладает собственным многообразием содержания, что оно (это содержание) введено извне нашим сознанием. Он выдвигает тезис о том, что качества принадлежат самой вещи, они составляют ее содержание.

Следовательно, свойства, или качества вещей, указывает Гегель, не должны пониматься как нечто отделимое от вещей, они *суть* вещь, они суть выражение соотношений, связей между вещами. «Вещь обладает свойством вызывать то или иное в другом и проявляться своеобразно в своем соотношении с другими вещами»[2]. Благодаря своим свойствам вещь становится причиной, вызывает действия и все же сохраняет свои свойства.

Вещь-в-себе не является, следовательно, своего рода «основой» собственно вещи как таковой. Она тождественна со своим существованием, проявляется во внешних соотношениях, подвержена, таким образом, превращениям. Последнее замечание очень важно. Оно дополняет противопоставление гегелевской концепции — диалектической концепции — метафизическим концепциям Платона и современных феноменологов, считающих сущность или вещь-в-себе непознаваемой и не поддающейся превращениям.

Гегель не вступает в полемику с Платоном. Существо его критики направлено против «трансцендентального идеализма» Канта, которого он упрекает, что тот запутался в неразрешимых противо-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 576.
[2] Гегель, Соч., т. V, стр. 581.

речиях, а также за его абстрактную концепцию вещи-в-себе.

В этой концепции «...вещь-в-себе как таковая есть не что иное, как пустая абстракция от всякой определенности; об этой вещи-в-себе, разумеется, нельзя *ничего знать* именно потому, что она есть абстракция от всякого определения»[1]. Трансцендентальный идеализм утверждает, что сознанием является то, чему лист дерева обязан своим цветом, а цветок — своим запахом, сахар — своей сладостью и т. п. Но в то же время утверждает, что «я» есть только *свобода*, все остальное есть не-«я». Как мирятся между собой эти два тезиса? «Существенная недостаточность той точки зрения, на которой останавливается указанная философия, состоит в том, что эта точка зрения упорно держится *абстрактной вещи-в-себе,* как некоторого *последнего* определения, и противопоставляет вещи-в-себе рефлексию или определенность и многообразие свойств, между тем как на самом деле вещь-в-себе имеет, по существу, указанную внешнюю рефлексию в ней же самой и определяет себя в нечто наделенное *собственными* определениями, свойствами, вследствие чего та абстракция вещи, в силу которой она есть чистая вещь-в-себе, оказывается неистинным определением»[2].

Как видно, борьба с агностицизмом и субъективизмом ведется на диалектической основе: принимая во внимание, что вещь-в-себе находится в системе бесконечных связей, учитывая, что свойства вещей неразрывно связаны с отношениями взаимозависимости, абстрактная концепция вещи-в-себе должна отпасть.

По достоинству оценивая эту аргументацию, нужно отметить, что марксистская материалистическая философия не считала эту аргументацию достаточной, так как она развивается только в *теоретическом* плане. Только марксизм-ленинизм дал

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 583.
[2] Там же, стр. 584.

исчерпывающую последовательную критику агностицизма при помощи аргумента практики: овладение природой, ее преобразование и преобразование социальных явлений доказывают познаваемость «вещи-в-себе».

Необходимо также отметить, что,— несмотря на ценность диалектической характеристики Гегеля, что свойство является взаимодействием вещей,— эта характеристика станет действительной в том случае, если ее перенести на материалистическую основу. Вещи можно определять не только тем, что они находятся в бесконечной связи друг с другом, но и тем, что они представляют объективную реальность, что они материальны. Поэтому мы не можем признать утверждения Гегеля: «*Вещность перешла в свойство*»[1]. Диалектический материализм является диалектическим, следовательно, он отвергает *релятивизм,* который видит только отношения между явлениями, забывая об их материальной природе.

Хотя Гегель далее говорит о «материях», которые составляют вещь («световая материя», «цветовая», «пахучая материя» и т. д.), хотя он и отождествляет свойства вещей с этими «материями», концепция его не ясна и связана с недостаточностью познаний и терминологии этих «материй» (например, понятие «пористости»). Положительным является то, что Гегель подчеркивает, как необходимо понимать свойства вещей: вещь не может быть твердой в одной точке, цветной — в другой, теплой еще в какой-то и т. д.; она во всех точках будет твердой, теплой, цветной и т. д. И особенно убедительна его критика метафизической концепции о психических свойствах или способностях. Гегель указывает, что эти способности (ум, воля и т. п.) не существуют независимо, не действуют отдельно и не безраличны друг к другу.

Если сущность отчуждается в явлении, если существование является новым (опосредствованным)

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 585.

выражением сущности и представляет все свойства, содержащиеся в вещи, следовательно, она есть обнаруживающееся основание, тогда вещи могут быть познаваемы и в принципе ничего не остается недоступного для познания.

Но явление имеет две стороны: сторону определенного, случайного, несущественного бытия, подверженного изменению, возникновению, исчезновению и неизменную, или «спокойную» сторону. Обе стороны взаимопроникают и не могут существовать друг без друга.

Оценивая положительное ядро концепции Гегеля о законе, но отвергая его схоластические и туманные умозаключения, Ленин писал: «Закон есть прочное (остающееся) в явлении» [1].

Гегель представлял вещи запутанно: он говорит о «законе явления», который есть единство явления и сущности. Этот закон якобы переходит в его противоположность, то есть миру явлений противопоставляется некий «мир в себе». Наконец, это противоречие разрешается в некоем «существенном отношении».

Если устранить эту искусственную диалектику, то положительным остается тот факт, что Гегель открывает законы *внутри* вещей, между тем как для Канта рассудок является «законодателем природы».

По Канту «...все эмпирические законы являются не чем иным, как частными определениями чистых законов разума, согласно правилам которых они только и возможны, а явления приобретают форму и закономерность...» [2]

Гегель подчеркивает: «Закон находится поэтому не по ту сторону явления, а непосредственно *налицо* в нем; царство законов есть спокойное отображение существующего или являющегося мира» [3].

Ленин следующим образом оценил это опреде-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 140.

[2] Kant, Kritik der reinen Vernunft, Universal Bibliothek, S. 135.

[3] Гегель, Соч., т. V, стр. 602.

ление: «Это замечательно материалистическое и замечательно меткое (словом «ruhige» [1]) определение» [2]. В то же время Ленин обращает внимание на то, что эту мысль Гегеля надо понимать, как «идентичное в явлении» и как «существенное явление». Это означает, как заключил Ленин, что *«закон* и *сущность* понятия однородные (однопорядковые) или вернее, одностепенные, выражающие углубление познания человеком явлений, мира etc» [3].

Гегеля меньше всего занимал гносеологический, практический аспект вопроса. Он хотел прежде всего подчеркнуть диалектику явления или сущности с *онтологической* точки зрения. Различия, которые он проводил с этой точки зрения, хотя зачастую и являются схоластическими, однако имеют и гносеологический аспект. Ленин особо подчеркнул значение закона для теории познания.

Гегель устанавливает, что явление богаче, сложнее закона. «Явление есть некоторое множество дальнейших определений, которые принадлежат «этому» или конкретному и не содержатся в законе, а определены чем-то другим» [4]. Он замечает также, что, хотя содержание закона и явления одинаковы, все же явление есть закон, находящийся в движении, в противоречивом изменении и преобразовании. «Эту сторону беспокойной формы или отрицательности закон не содержит в себе; явление есть поэтому по сравнению с законом целокупность, ибо оно содержит в себе закон, но также и еще кое-что, а именно, момент движущей самое себя формы» [5].

Положительно оценив эту характеристику, Ленин показал, что Гегель оставил этот вопрос неясным, но далее Гегель признал, что этот пробел в некотором роде может быть восполнен законом [6].

---

[1] — «спокойное». — *Ред.*
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 140.
[3] Там же, стр. 141.
[4] Гегель, Соч., т. V, стр. 602.
[5] Там же, стр. 603.
[6] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 141.

Однако возникает вопрос: если закон выражает сущность, то почему Гегель так колеблется в том, чтобы признать самым категорическим образом, что закон *может* охватить и выразить движение и противоречие? Раз уж Гегель сам отождествил сущность с противоречием, то почему не выясняет этот вопрос: *как* закон представляет противоречие?

Не заботясь о конкретном, гносеологическом и социальном применении вопроса познания сущности и явления, Гегель оставил нераскрытым вопрос: как надо рассматривать взаимоотношение между изменением и *являющимся* противоречием и между изменением и *существенным* противоречием? Чтобы ответить на этот вопрос, чтобы глубоко проанализировать это взаимоотношение, необходим несравненно более глубокий интерес к социально-политическим вопросам, необходим несравненно более проницательный взгляд, который рассмотрел бы под являющимися *изменениями существенные противоречия.*

Это впервые было осуществлено марксистским учением об обществе.

Гегель отмечает противоположность между миром самим по себе и миром явлений. Кроме существующего тождества между этими двумя мирами, кроме того, что один из них является основанием другого, между ними существует и отношение противоположности. «Мир сам по себе тождественен с миром явлений, но в то же время противоположен ему. То, что́ в одном положительно, в другом отрицательно. То, что в мире явлений зло, то в мире самом по себе добро»[1].

Но Гегель трактует этот вопрос абстрактно, неубедительно. Поэтому Ленин проницательно замечает: «Передвижка мира в себе все дальше и дальше *от* мира явлений — вот чего не видно еще пока у Гегеля»[2].

Гегель не придавал особого значения этой про-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 142.
[2] Там же.

тивоположности между явлением и сущностью. Он сосредоточил свое внимание на *связи, тождестве* между явлением и сущностью. Оба мира предстают перед ним как две целокупности — являющаяся целокупность непосредственна, мир сам по себе — рефлектирован. Момент их самостоятельности вторичен и исчезает в отношениях их единства и тождественности. Закон явления есть тождество его с сущностью. «Таким образом, закон есть *существенное отношение*»[1]. Это существенное отношение Гегель считает завершением единства этих двух миров.

Это существенное отношение выступает в трех формах, трех отношениях: отношение между *целым* и *частями,* между *силой* и *ее проявлением,* между *внешним* и *внутренним.*

Анализ категорий целого и части не трактуется подробно и не иллюстрируется конкретными примерами. Однако можно отметить некоторые внушительные характеристики. Так, например, Гегель сравнивает эти категории с парой — условием и обусловленным, по сравнению с которыми они являются высшими в том смысле, что целое есть не только условие частей, но и само оно обусловлено существованием частей. Следовательно, связь, отношение являются более тесными, существенными.

Затем, целое, если его рассматривать как безразличное к частям, было бы абстрактным, неразличенным в себе тождеством. Целое есть тождество, недифференцированное в определениях, которое пользуется относительной независимостью. Таким же образом части, которые были бы безразличными к целому, были бы не более как разности, лишенные связи. Поэтому «истина» отношения состоит в *опосредствовании,* в единстве, в котором преодолены как существенное опосредствование, так и рефлектированное.

Излагаемый далее Гегелем переход от отношения целого к частям, к отношению силы и ее про-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 612.

явления не доказывается, а только утверждается. Здесь необходимо отметить как наводящую на определенные размышления замеченную Гегелем аналогию между целым и силой. Сила есть целое, рассматриваемое динамически. Отношение *силы* и ее проявления, а также внутреннего и внешнего дополняют категорию целого, которое, если рассматривать отдельно, приводит к «мертвому», механическому взгляду. Таким же образом сила и ее проявление требуют своего дополнения отношением внешнего и внутреннего, так как всякая сила существует только во внешнем проявлении. Ценным является замечание Гегеля о том, что сила и вещь суть неразделимы, суть неразлучные категории. «Поэтому, когда ставится вопрос, каким образом вещь или материя доходит до того, чтобы *обладать* силой, то последняя представляется внешне связанной с вещью и *втиснутой* в нее каким-то чужим насилием» [1].

Как известно из предыдущего, упорное подчеркивание Гегелем тождества силы и ее проявления имело историческую заслугу. Но только Энгельс связал эту идею с новыми научными достижениями. «Если Гегель рассматривает силу и ее проявление, причину и действие как тождественные, то это теперь доказано в смене форм материи, где равнозначность их доказывается математически» [2].

Изображая категории внутреннего и внешнего как неразделимые, Гегель продолжает критику метафизики, которую он начал еще тогда, когда только приступил к трактовке диалектики сущности и явления. «Обычная ошибка рефлексии состоит в том, что она рассматривает *сущность* как нечто только *внутреннее*. Если сущность берут с этой стороны, то этот способ рассмотрения ее также совершенно *внешен*, и так понимаемая сущность есть пустая внешняя абстракция» [3].

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 623.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 595.
[3] Гегель, Соч., т. I, стр. 233.

Ссылаясь на Гёте, который в ряде философских стихотворений иронизировал над метафизическим отделением «ядра» от «скорлупы» природы, и полностью соглашаясь с ним, Гегель порывает со спекулятивной традицией, которая сводила «абсолют» или «сущность» к ограниченной категории внутреннего. В течение веков, пользуясь недостаточностью научных знаний, игнорированием естественных законов, спекулятивная метафизика создала ложное представление о «глубинах» абсолюта, пренебрегая действительностью, природой, непосредственным. Для Гегеля внешнее является выражением сущности так же, как и внутреннее. «*Внутреннее* определено как форма *рефлектированной непосредственности* или сущности в противоположность *внешнему* как форма *бытия,* но оба суть лишь единое тождество» [1].

Нелепым заблуждением метафизиков является то, что они рассматривают внешнее как нечто изолированное, взятое само по себе. Даже этимологически «внешнее» не может быть не связано с внутренним.

Гегель приводит конкретный пример: как можно говорить о «внутреннем» человеке, судя только по его намерениям, по его желанию быть «моральным» и т. д. и не видеть и не оценить его внешних проявлений, его действий?

Разумеется, что с гносеологической точки зрения внешнее есть начало познания. Для процесса познания бытие есть ничто. «Вообще, все реальное есть в своем начале такое лишь непосредственное тождество; ибо в своем начале оно еще не противопоставило друг другу и не развило моментов; оно, с одной стороны, еще не вышло из внешности, еще не получило характера *внутреннего,* а с другой стороны, еще не выбралось через свою деятельность из внутренности, еще не вывело себя *во-вне,* и не продуцировало себя; оно есть поэтому лишь внутреннее, как *определенность* относительно внеш-

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 629.

него, и лишь внешнее, как *определенность* относительно внутреннего»[1].

В диалектической концепции, в применении диалектики надо рассматривать действительность в развитии; тогда будет ясно видно, насколько абсурдным и бесплодным является противопоставление внутреннего внешнему. «Это встречается нам во всяком вообще природном, научном и духовном развитии, и очень важно убедиться в том, что всякое первое (das Erste), когда нечто остается только чем-то внутренним, или, что то же самое, имеет бытие только в своем *понятии,* именно потому есть лишь свое непосредственное, пассивное наличное бытие»[2].

Ленин следующим образом подчеркнул значение этой мысли: «нечаянно проскользнувший *критерий* диалектики у Гегеля: *«во всем природном, научном и духовном развитии»:* вот где *зерно* глубокой истины в мистической шелухе гегельянщины»[3].

Подчеркивая значение метода, Ленин в то же время отвергал систематический тезис Гегеля, который философ-идеалист не покидает ни на один миг, тезис, который является постоянной основой «Науки логики» — о том, что бытие, сущность или существование представляют собой только ступени проявления понятия. Даже то «примечание» Гегеля, из которого только что была цитирована ценная мысль, начинается напоминанием основного идеалистического тезиса: «Движение сущности есть вообще *становление понятием»*[4]. Для материалиста этот тезис является правильным, потому что он отделяет гносеологическую точку зрения от онтологической, потому что он знает, что материальный мир не может «стать понятием», и только процесс познания идет от бедной категории бытия к сущности и затем к действительности, чтобы затем дойти

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 632.
[2] Там же, стр. 633.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 144.
[4] Гегель, Соч., т. V, стр. 632.

до «идеи», то есть до самого глубокого, самого богатого и самого многостороннего отражения действительности.

Противоположность между материализмом и идеализмом видна на каждом шагу. Гегель, например, недооценивая категорию внешнего, выражает не только свое гносеологическое отношение к непосредственному реальному миру, который в действительности *для познания* означает не что иное, как начало. Он выражает в то же время этико-политическое бессилие своего класса по отношению к непосредственной действительности, постоянное стремление утешиться теоретическим познанием, стремлением овладеть понятием, вместо того чтобы заняться преобразованием действительности. Развивая свою философскую систему, Гегель забывает, что с *онтологической точки зрения* внешнее не менее важно, несмотря на то, что он сам показал, что обе категории взаимопроникают, что одна из них не имеет смысла без другой. По существу, внешний мир, который Гегель признает, как «целокупность», не *остается* важным для философа-идеалиста. Он не остается как *наличие,* как постоянное *препятствие,* которое необходимо снять путем *материальной деятельности.* Философ-идеалист «преодолевает» внешнюю действительность, он побеждает ее в гносеологическом плане.

Обо всем этом необходимо вспомнить прежде, чем перейти к категории действительности (Wirklichkeit), чтобы у читателя не создалось мнение, что принятием и трактовкой этой категории Гегель изменил своей идеалистической системе. Анализ категории действительности покажет нам, что ее положительная сторона (только в методе) вовсе не означает отказа от системы.

з) Действительность

Действительность или реальность не означает для Гегеля объективной реальности, существующей вне человеческого сознания, ибо у него действитель-

ность и мышление растворены в единой сфере идеи. Правда, что в своем анализе категории действительности Гегель продолжает вести борьбу как против агностицизма, так и против спекулятивной метафизики «абсолютного». Он указывает, что действительность есть выражение «абсолютного», есть единство внутреннего и внешнего; в то время как метафизическая рефлексия представляет себе, что устанавливаемые ею различения и есть собственное движение (действительности), Гегель указывает, что мышление только представляет движение самого «абсолютного», то есть действительности.

Как видно из предыдущего, Гегель до сих пор не смог отказаться от туманного термина с мистическими очертаниями, «абсолютного». Однако положительным является тот факт, что для Гегеля «развертывание абсолютного» (die Auslegung des Absolutes) означает намерение представить саму объективную диалектику. В этом смысле Гегель критикует все попытки определить «абсолютное» той или иной категорий, которые произвольно хотят заменить тотальность определений. Философия должна передать «разность содержания» или «полное содержание» явлений. «В своем истинном изображении это развертывание есть полученное доселе все целое логического движения сферы *бытия и сущности,* содержание которых не было нахватано извне как нечто данное и случайное, а равно и не было погружено внешней ему рефлексией в бездну абсолютного, но определило себя в нем в силу своей внутренней необходимости и (как собственное *становление* бытия и как *рефлексия* сущности) возвратилось в абсолютное как в свое основание»[1].

В этом диалектическом представлении конечное нисколько не недооценивается и не исчезает как таковое; оно есть «некоторое выражение и отображение абсолютного»[2]. Категория действительности, следовательно, неразрешимо связана с категорией

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 639—640.
[2] Там же, стр. 640.

«абсолютного». «Абсолютное» не является больше загадочным «дном», а тотальностью, которая проявляется в конечном и относительном, через внешнее и явление. Метафизическая рефлексия не может дойти до «абсолютного», ибо она отрывает его от его собственных проявлений, от его собственных категорий. Сам реальный мир является выражением «абсолютного». То, что Спиноза называл «модусами абсолютного», имеет смысл, если рассматривать как относительные модусы, которые выражают субстанцию или «абсолютное».

Гегель указывает, что «атрибуты» не могут быть оторваны от субстанции. «Атрибут есть лишь *относительное абсолютное,* некоторая связь, не означающая ничего другого, кроме абсолютного в некотором *определении формы*» [1]. Не существует какого-либо «содержания абсолютного», которое не выражалось бы в атрибутах. Атрибут — это не форма, противопоставленная содержанию; «абсолютное» есть одновременно содержание и форма.

В немецком языке слово «Wirklichkeit» происходит от слова «wirken» — действовать, проявляться. Гегель сознательно пользуется этимологическим значением этого слова: действительность есть то, как проявляется (wirkt) абсолютное.

До Гегеля Кант трактовал действительность как модальную категорию. Гегель признает, что «необходимость, пожалуй, правильно определяли как единство возможности и действительности» [2]. Но Гегель рассматривает действительность не с точки зрения субъективного идеализма, его занимает открытие категориальных отношений предмета, конкретной действительности. Поэтому он строго противопоставляет, с одной стороны, возможность, с другой стороны, действительность и необходимость. Он считает, что «возможность есть пустая абстракция рефлексии внутрь себя» [3], при-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 641.
[2] Гегель, Соч., т. I, стр. 247.
[3] Там же, стр. 240.

надлежащая только субъективному мышлению. Для субъективной рефлексии все возможно, если оно удовлетворяет единственному условию: если оно не противоречит себе внутри самого себя. «Нет поэтому более пустых разговоров, чем разговоры о возможности и невозможности»[1]. Подобная казуистика может быть удовольствием только для оторванной от конкретного рефлексии, но не для философии, занятой конкретным. Разумеется, что всякая действительность должна быть и возможной, но эта возможность абстрактна, формальна, и если рассматривать действительность сквозь призму этой возможности, то сама действительность становится *случайной*. Случайность и возможность являются только *внешними* моментами действительного. Только от *содержания* зависит, чтобы возможность могла превратиться в действительность.

Если проанализируем содержание возможности, то обнаружим, указывает Гегель, ту же совокупность условий, которую мы обнаружили при анализе основания. Когда мы говорим, что некая вещь возможна, мы этим утверждаем, что имеются в наличии условия бытия. Когда имеются в наличии *все* условия, тогда возможность переходит в необходимость, *должна* превратиться в действительность. «*Развитая* действительность, как совпадающая в едином смена внутреннего и внешнего, смена их противоположных движений, объединенных в одно движение, есть *необходимость*»[2].

Следовательно, необходимость превращает возможность в действительность, упраздняя случайность.

Необходимость, указывает Ленин, имеет большое значение для познания. «Развертывание всей совокупности моментов действительности $NB =$ сущность диалектического познания»[3]. Ленин под-

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 240.
[2] Там же, стр. 246—247.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 147.

черкнул, что только познание цельности, совокупности моментов действительности означает понимание ее необходимости, проникновение в глубину природы и общества. Поэтому Ленин оценил как **«Близость к материализму»**[1] — разумеется, с гносеологической точки зрения — требование Гегеля, чтобы мышление прониклось пониманием «внутренней гармонии и закономерности природы».

Гегель указывает, что до тех пор пока необходимость непонята, она кажется «слепой», хотя это и парадоксально, но она кажется случайной, следовательно, кажется своей противоположностью. Об этом часто говорят. Это мнение вызвано тем, что необходимость появляется в хаотических обстоятельствах, не имеющих никакой связи между собой. Но при исследовании обнаруживается наличие связей, «абсолютное отношение», существенное отношение, которое есть необходимость.

Гегель анализирует это отношение по тем же трем «категориям отношения», по которым анализировал его и Кант: субстанциальности, причинности и взаимодействия.

Ленин оценил положительную роль, которую Гегель приписывал субстанции в процессе познания. Однако он тут же показал, что необходимо отвергнуть идеалистическое истолкование Гегелем этой субстанции. В то время как Гегель определяет субстанцию как ступень в развитии «идеи», Ленин предупреждает: «Читай: важная ступень в процессе развития *человеческого познания* природы и *материи*»[2].

У Гегеля субстанция — не материя, а «идея». Гегелевское понятие субстанции является идеалистическим как тем, что оно заменяет материю идеей, так и тем, что субстанция у него имеет *финалистический* смысл. Ибо, по Гегелю, действительность есть совокупность связей не только с точки зрения необходимости, но и с точки зрения постоянного

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 147.
[2] Там же, стр. 148.

наличия какой-то скрытой цели. По Гегелю, то, что придает связь обусловленностям, есть «движение к понятию», самоосуществление идеи.

Ясно, что утверждения Гегеля о субстанции с точки зрения *онтологической* имеют значение только при их *материалистическом* толковании. Когда Гегель пишет, например, что субстанция проявляет себя как *творящая мощь,* переводя возможность в действительность, и как *разрушающая* мощь, возвращая действительность в возможность, то это утверждение приобретает смысл при *материалистическом* его понимании.

В то же время необходимо отметить, что Гегель не освободился от предубеждений античных и средневековых философов, которые истолковывали субстанцию как *постоянный субстрат,* противоположный «акциденциям», то есть изменениям и превращениям явлений. Эти философы считали субстанцию «выше» акциденций, потому что само мышление казалось им чем-то неизменным. Для них стабильность, вечность была чертой онтологического превосходства. Гегель также утверждает, что «*акциденции* как таковые,— а их много, так как множественность есть одно из определений бытия,— *не имеют власти* одна над другой»[1]. Все, что случается, есть проявление власти субстанции.

Достаточно вспомнить биологию, чтобы осознать, что подобная концепция исключает роль индивидуальности организма, не говоря уже о более сложных явлениях.

Гегель подчиняет акциденцию субстанции потому, что он отождествляет ее с целью. Поэтому, чтобы использовать элементы диалектики, содержащиеся в его концепции о субстанции и причинности, необходимо связать их с материалистическим, объективным истолкованием явлений.

Ленин положительно оценил тот факт, что Гегель переходит от отношения субстанциальности к отношению причинности, положительно оценил

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 673.

также диалектическое истолкование этого отношения. *«Действие поэтому не содержит в себе вообще ничего такого, чего не содержит в себе причина.* И обратно, *причина не содержит в себе ничего такого, чего нет в ее действии»* [1].

Как Энгельс, так и Ленин высоко оценили тезис Гегеля о тождестве причины и действия, о том, что *«одна и та же вещь* оказывается в одном случае причиной, а в другом действием, там — самостоятельным устойчивым наличием, здесь положенностью или определением в некотором другом» [2]. Гегель показал, что только метафизическое мышление строго разделяет и ставит по одну сторону — причины, по другую сторону — действия. Дождь, приводит пример Гегель, является причиной сырости; но та же самая вода есть дождь (причина) и сырость (действие). Необходимо, следовательно, подчеркнуть *тождество,* находящееся в основе причины и действия.

Как указывалось выше, Энгельс положительно оценил мысль Гегеля об этом тождестве и считал, что оно доказывается превращением форм материи. Хотя сам Гегель приводит правильные примеры из физики, не надо забывать, что он не освободился от идеалистического тезиса: субстанция = идее. Также, когда Гегель правильно и глубокомысленно указывает, как оценивает Ленин, что различные малые, анекдотические причины не могут объяснить историю, заменить «внутрений дух» событий, мы опять сталкиваемся с его спиритуалистическим тезисом. Гегель очень хорошо понимает, что историю нельзя объяснить прихотью той или иной личности, что условие не может заменить причину и т. д., но он не может отказаться от своего идеалистического тезиса, согласно которому «...природе же духа еще в более высоком смысле, чем характеру живого вообще, скорее свойственно не принимать в себя другого перво-

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 677.
[2] Там же, стр. 678.

начального...»[1] Иными словами, в объяснении истории Гегель исключает материальные причины, которые именно и являются «другими» после духа.

Заслуга Гегеля в том, что он включил причинность во взаимодействие, что он показал, что причинность есть не что иное, как *аспект* универсального взаимодействия. Энгельс считал, что естественные науки подтверждают предположение Гегеля о том, что «взаимодействие является истинной causa finalis[2] вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше познавать»[3].

Гегель старался разъяснить, как надо понимать взаимодействие. Если установить простое отношение связи, без «опосредствования», тогда оба момента (или несколько) остаются между собою некими «непосредственными данными». Гегель требует, чтобы эти моменты были моментами некоего третьего определения — понятия. Гегель приводит и конкретный пример. Если мы хотим понять социальный строй Спарты и обычаи спартанцев, говорит он, то недостаточно утверждений, что оба момента находятся во взаимодействии, надо еще *конкретно* исследовать, с одной стороны, строй и, с другой стороны, обычаи спартанцев.

Ленин положительно оценил *методологическую сторону* этого тезиса о необходимости понятия, тот факт, что Гегель требует как изучения частных сторон, изучения моментов в себе, так и изучения их совокупности или их взаимодействия.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 680.
[2] — конечной причиной. — *Ред.*
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 546.

II. «СУБЪЕКТИВНАЯ ЛОГИКА»

а) Понятие

Одновременно с категорией понятия возникает «субъективная логика». Это та часть «Науки логики», в которой Гегель переходит от анализа объективных категорий («объективная логика») к категориям мышления, к тому, что Ленин назвал диалектической логикой или теорией познания. Это та часть труда Гегеля, которая получила наиболее высокую оценку Ленина, но в которой опять с большой очевидностью проявляется противоречие между методом и системой у Гегеля, потому что, разрабатывая важные для диалектической логики, для теории познания тезисы, Гегель в «субъективной логике» завершает в то же время доказательство своего основного идеалистического тезиса об идее как основе вселенной.

«Субъективная логика» состоит из трех больших частей: субъективность, объективность, идея. Уже из самого перечисления тем становится ясно, что речь идет о применении «триады»: идея, в концепции Гегеля, — это синтез и в то же время разрешение противоположных моментов, присущих субъективности и объективности.

Согласно концепции Гегеля, понятие есть «царство субъективности или свободы». В самом этом определении метод и система встречаются и вступают в противоречие друг с другом. С одной стороны, при анализе понятия, равно как и его определения, необходимо отметить его положительную гносеологическую сторону, а с другой — следует подчеркнуть, как тщательно Гегель

построил свою идеалистическую объективную систему, определенную нравственно-политическими позициями, которые он представлял.

Еще до перехода к понятию, в том месте, где он занимается необходимостью, Гегель начинает исподволь свою концепцию о конкретном как о «царстве свободы», концепцию, развиваемую им в специальном введении «О понятии вообще», которым начинается «субъективная логика». Это уже знакомый нам гегелевский тезис: мышление — это свобода, посредством понятия можно господствовать над действительностью, необходимость можно «преодолеть», если ее понять, свобода состоит в мышлении.

Необходимо с самого начала напомнить эти положения — не приступая пока к их анализу, — потому что они составляют идеологическую основу «субъективной логики», основу, которая в гегелевской системе является общей для диалектической логики и теории познания и для философии природы, истории, искусства, истории философии и т. д. В какой мере эти идеологические постулаты, являющиеся выражением этико-политической слабости и неустойчивости, извратили и гегелевскую теорию познания, мы увидим дальше. В первую очередь следует определить значение диалектики мышления, которую представляет теория понятия.

Введение «О понятии вообще» является — в положительном аспекте — одним из тех ярких выступлений против агностицизма и иррационализма, против инертности мышления в области логики, против метафизической концепции формальной логики, которые мы встречали еще в «Феноменологии духа» и историческое и принципиальное значение которых неоспоримо, если рассматривать их с материалистической точки зрения. Ибо не следует ни на минуту забывать, что в основе всех методологических и гносеологических тезисов Гегеля лежит система объективного идеализма; не следует забывать, что все критиче-

ские выступления Гегеля против субъективного идеализма сами подлежат марксистской критике.

Так, например, Гегель считает совершенно естественным переход от сущности к понятию. Но он считает этот переход естественным не только в гносеологическом, но и в онтологическом отношении. Для него понятие — не только более высокая ступень познания объективного мира, но становится *основой* этого мира. Единственная забота Гегеля состоит в том, чтобы показать, как понятие становится основой объективного мира, доказать, что оно не существует в готовом виде, что оно нуждается в опосредствовании: «...хотя мы должны смотреть на понятие не только как на субъективную предпосылку, а как на *абсолютную* основу, оно все же может быть таковой лишь постольку, поскольку оно сделало себя основой» [1].

Таким образом, важное диалектическое положение о процессе познания — от непосредственного созерцания к понятию — переплетается с идеалистическим тезисом, согласно которому процесс познания мира, по сути, есть не что иное, как самодвижение понятия. Процесс «раскрытия», формирования понятия проявляется как подлинная *основа* всех явлений.

Изложив объективную логику как отражение объективного мира, Гегель теперь перестает с ней считаться и рассматривает ее с «высоты» субъективной логики: *«объективная логика,* рассматривающая *бытие* и *сущность,* составляет поэтому, собственно говоря, *генетическую экспозицию понятия»* [2]. Другими словами, природа и общество — не что иное, как ступени становления понятия. В то время как материализм, включая и естествознание, считает субстанцию, рассматриваемую как материю, необходимость и причинность категориями объективного мира, Гегель считает их моментами «генезиса понятия». Когда Гегель

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 5.
[2] Там же, стр. 6.

утверждает: «Понятие есть *истина* субстанции», он утверждает диалектический тезис, согласно которому понятие является более высокой ступенью, более широкой, более богатой гносеологической категорией, но в то же время тезис идеалистический, согласно которому понятие есть *основа* субстанции. Гегель всегда прибегает к одному и тому же приему: он превращает гносеологическое в онтологическое, последовательно применяет свое обоснованное убеждение в том, что, поскольку понятие есть господство над объективной действительностью в *теоретическом плане,* оно должно быть в то же время и *онтологической основой* вселенной.

Весьма показательно в этом смысле отношение Гегеля к Спинозе, которого он считает представителем «философии субстанции». Высоко оценивая — как и в истории философии — исторические заслуги Спинозы в области разработки категории субстанции, Гегель считает, что у него (Спинозы) отсутствует субъект. *Субъект,* то есть мышление как основная категория, а не как простой атрибут, — это по Гегелю, «усовершенствование» субстанции. Другими словами, идеализм есть «усовершенствование» или преодоление материализма. «Единственное опровержение спинозизма может поэтому состоять лишь в том, что его точка зрения признается, во-первых, существенной и необходимой, но что, во-вторых, эта точка зрения, исходя *из нее же самой,* поднимается на уровень более высокой точки зрения»[1].

«Поднятие» материи (субстанции) на уровень более высокой точки зрения является, по сути, отрицанием материи. Гегель утверждает, что это означает «освобождение субстанции», ее «очищение» от «тьмы» причинной связи. В сущности же, он возвращается к старым спиритуалистическим тезисам Платона и Плотина, чтобы придать идеа-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 10.

лизму видимость духовного «превосходства» над материализмом.

Очевидно, что не эти «выдохшиеся» тезисы могли явиться чем-то новым в истории философии. Новое следовало искать, как указывал Ленин, в обоснованной критике кантианства, в раскрытии новых противоречий, в которых запутывается субъективный и агностический идеализм Канта.

Гегель согласен с Кантом только в том, что касается психологической, генетической стороны формирования понятия. Чтобы получить понятие, мышление нуждается в интуиции, которое дает нам разнообразное содержание, взятое из объективной действительности. Если Гегель показывает, как Кант, утверждая *объективность* понятия, объявляет его чисто *субъективным* и вообще чем-то *формальным,* Кант отрывает понятие от содержания. Таким образом, рассудок становится пустой формой, которой нет дела до содержания, полученного от объективного мира, понятие же *также перестает отражать действительность.* Поэтому неудивительно, что понятие кажется таким бедным, раз оно представляется противопоставленным чувственной, конкретной действительности. *«Абстрактное* считается в таком случае по той причине менее значительным, чем конкретное, что из него, дескать, опущено так много указанного рода материи»[1]. В этом случае понятие представляется как «бессилие рассудка», бессилие показать все богатство действительности.

Гегель энергично оспаривает эту концепцию, которая обедняет понятие и которая, по сути дела, ставит под сомнение значение мышления.

Гегель расценивает тезис Канта об априорных синтетических суждениях как начало понимания природы понятия, потому что понятие, в самом деле, противопоставляется голому, абстрактному тождеству, лишенному внутренних различий. Но Кант не довел этот тезис до конца, он остановился

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 17.

на его психологическом значении, не дошел до признания того, что понятие, мышление отражают при помощи дифференцирования и синтезирования самую действительность.

Для Канта логика сводится к роли «канона», указателя пути; понятия разума — это лишь «регулирующие идеи», а результаты мышления — это только гипотезы.

Таков противоречивый и неудовлетворительный результат кантианской гносеологии. С одной стороны, Кант признает и даже силится доказать *объективность* мышления, с другой же стороны, он утверждает, что истина недоступна разуму, что истина — это только явление. «По этому поводу, — пишет Гегель, — мы уже указали выше, что, напротив, это многообразие, поскольку оно принадлежит области созерцания в противоположность понятию, именно и снимается в понятии и что через понятие предмет приводится обратно к своей неслучайной существенности; последняя выступает в явлении, и именно поэтому явление есть не просто нечто лишенное сущности, а проявление сущности»[1].

Критика Гегеля в адрес кантианского агностицизма и субъективизма является в то же время и критикой метафизического мышления, которое не в состоянии понять диалектическое превосходство и единство противоречий. Метафизическая гносеология резко ограничивает многообразие интуиции и понятие, не понимает самой функции понятия, состоящей в том, что оно, понятие, может диалектически преодолеть многообразие интуиции, то есть охватывает его, не снимая, не подвергаясь опасности остаться голым понятием. Но для того, чтобы понять, что это возможно, Кант должен был бы постичь диалектику явления и сущности. Кант, указывает Гегель, говорил об истине, дал ей также «тривиальное» определение, что истина есть соответствие между познанием и его предметом.

---

[1] Гегель, Соч., т. V, стр. 21—22.

Но чего стоит это определение в устах философа, который не допускает возможности познания предмета? Отказавшись от объекта, «критический» разум Канта вместе с тем отказался и от истины: «Если мы оставим в стороне упоминание о содержании, создающем здесь путаницу, в которую, однако, формализм постоянно впадает и которая заставляет его, как только он вдается в разъяснения, говорить обратное тому, что он хочет сказать, и остановимся лишь на том абстрактном взгляде, согласно которому логическое есть нечто лишь формальное и отвлекается от всякого содержания, то в таком случае мы получим одностороннее знание, которое согласно этому взгляду не содержит в себе никакого предмета, пустую, лишенную определений форму, которая, стало быть, столь же мало есть *соответствие* (ибо для соответствия обязательно требуются *две* стороны), — форму, которая равным образом не есть истина»[1].

Гегель выдвигает требование, чтобы логика, даже как наука о формах мышления, имела содержание; «указанное формальное должно быть внутри себя гораздо богаче определениями и содержанием, а также должно обладать бесконечно большей силой воздействия на конкретное, чем это обыкновенно принимают»[2]. Другими словами, диалектическая логика должна быть логикой содержания; она не может больше ограничиться обедненной исходной точкой, заключающейся в принципе непротиворечивости, формами суждения и т. д. Диалектическая логика должна ставить основную проблему: истинно ли какое-нибудь суждение или нет, а об этом можно рассуждать не иначе как на основе постулата, что любая истина предполагает какой-либо предмет, какое-то содержание.

Дав оценку критики Гегеля в адрес кантианства, Ленин, однако, показал, что она действи-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 25.
[2] Там же, стр. 26.

тельна с гносеологической точки зрения, но это не должно позволить нам забывать о его собственном идеализме, «Гегель-то ведет эту аргументацию *всецело и исключительно* с точки зрения ***более последовательного*** *идеализма*»[1].

Гегель показывает, что Кант мог анализировать формы понятия и суждения лишь так, как их знала традиционная логика. Логические формы следует исследовать, чтобы убедиться соответствуют ли они мышлению, то есть истине. Великая историческая заслуга Аристотеля, указывает Гегель, состоит в том, что он занялся естественно-историческим описанием форм мышления. «Но необходимо идти дальше и познать отчасти систематическую связь, отчасти же ценность этих форм»[2].

Ленин положительно оценил эту мысль Гегеля: «В таком понимании логика совпадает с теорией *познания*»[3]. Однако тут же Ленин указывает, что Гегель не доводит эту мысль до конца и что диалектические зерна его концепции увязают в мистицизме. Ибо для Гегеля понятие — не только более высокая ступень познания, но в то же время и сущность природы и духа. Гегель ни на минуту не отказывается от стремления приписать понятию и идее самостоятельное бытие: он хочет растворить природу в идее, более того, даже в самом введении «О понятии» он заявляет, что идея «становится творцом природы»[4]. В одном месте Гегель заявляет, что «жизнь или органическая природа есть та ступень природы, на которой выступает понятие...»[5] Ленин обратил внимание на эти строки и расценил их как «Канун» превращения объективного идеализма в материализм». Но эти стороны случайны, это «оговорка», которая

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 159—160.
[2] Гегель, Соч., т. VI, стр. 27.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 165.
[4] Гегель, Соч., т. VI, стр. 23.
[5] Там же, стр. 16.

ничуть не меняет смысла пространного изложения тезиса об идее как основе вселенной, основного тезиса всей «субъективной логики». Как известно, исторически в немецкой философии лишь Фейербах опроверг идеалистическую связь между природой и мышлением.

В гегелевской теории понятия подвергаются анализу: 1) субъективность или формальное понятие; 2) объективность или объективное понятие и 3) идея или адекватное понятие.

б) Формальное понятие или субъективность

Прежде всего понятие «формальное», поскольку оно является началом мышления. Затем оно переходит в суждение и умозаключение. Это движение ведет к превращению субъективности в объективность.

Первый момент движения понятия Гегель называет «субъективностью», потому что он последовательно считает субъективным то, что формально, устойчиво, что является плодом внешнего отражения в противоположность объективности самих вещей, в противоположность движению понятий, отражающему движение вещей.

В отличие от разума рассудок способен дать нам лишь общее понятие, содержащее три момента: всеобщность (Allgemeinheit), особенность (Besonderheit) и единичность (Einzelheit).

Как общее понятие есть «абсолютное тождество с собой», простое и чистое сопоставление с самим собой. Всеобщее есть начало, а не результат. В этом смысле всеобщее — это то, что конкретно, в отличие от посредственного, абстрактного, общего, за которым следует движение познания. Теперь всеобщее — *«душа* того конкретного, в котором оно обитает, не стесненное и равное самому себе в его многообразии и разности. Оно не вовлекается вместе с этим многообразием в процесс *становления,* а *продолжает* себя сквозь него

в непомутненной чистоте и обладает силой неизменно, бессмертно сохранять себя»[1].

Всеобщее предполагает частное, так как оно есть общее для нескольких предметов (Allgemein), соотносится с частным. Частное не приходит к всеобщему извне, а содержится в нем, является его содержанием. «Можно, правда, абстрагировать от содержания, но тогда получается не всеобщность понятия, а лишь *абстрактное,* которое есть изолированный, неполный момент понятия и в котором нет истины»[2].

В то же время частное содержит в себе всеобщее. В частном понятии сохраняется всеобщее. Понятие отличает, различает то, что не является им, проявляет свою силу над ним. Всеобщее содержит в себе определение, уточнение, единичное, так же как частное и единичное содержат в себе всеобщее, хотя всеобщее здесь налицо лишь в относительной мере. «И определенное понятие остается внутри себя свободным понятием»[3]. Ибо род налицо в виде, а виды разнятся не от всеобщего, а только друг от друга. «Особенное, следовательно, не только содержит в себе всеобщее, но изображает последнее также и своей определенностью»[4]. Мышление нуждается в определении; когда общее определяется, оно не определяется по отношению к чему-нибудь вне себя, а по отношению к самому себе, что ведет к особенному.

Виды представляют иерархию вверх и вниз. Низшие роды находят свое «решение» в высшем всеобщем. Жизнь, дух, *я* и т. п. есть частные понятия, решение которых представляет «абсолютное понятие» — Идея.

Таким образом, частное, определенное, разное происходит всегда от всеобщего, от общего понятия.

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 34.
[2] Там же, стр. 35.
[3] Там же, стр. 36.
[4] Там же, стр. 38.

Гегель не забывает подчеркнуть, что эти переходы отражают действительные, онтологические переходы. «Понятие есть *конкретное* и *наибогатейшее,* так как оно есть основание и тотальность предыдущих определений, то есть категорий бытия и определений рефлексии; поэтому последние, разумеется, выступают также и в нем» [1].

Как явствует из вышеприведенной цитаты, Гегель не забывает выразить свой идеалистический тезис, по которому понятие есть «основание» существенных определений, категорий мира. Положительно, однако, его повторное утверждение тезиса, что понятие должно отражать объективную действительность в логико-гносеологической плоскости.

В свете этого требования выявляется со всей ясностью и смысл определенного понятия, которое, будучи понятием, должно иметь ясно очерченный профиль. Понятия должны быть определенными, признает Гегель, но эта определенность является средством познания объективного мира, а не самоцелью. Оба они — переход и определение — являются средствами, путями, мы называем их методом. Гегель пишет: «Переход и разложение этих определений имеют лишь тот истинный смысл, что они достигают своего понятия и своей истины; бытие, наличное бытие, нечто, или целое и части и т. д., субстанция и акциденции, причина и действие суть, взятые сами по себе, определения, созданные мыслью; как определенные *понятия* они постигаются постольку, поскольку каждое из них познано в единстве со своим другим или противоположным» [2].

В процессе анализа частного понятия мы находим важное положение, бросающее свет на то, как Гегель понимал отношение между природой и понятием. В то время как логический план представляет нам пирамиду понятий, в которых гос-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 51.
[2] Там же, стр. 39.

подствуют отношения между всеобщим — единичным, природа и дух *многообразнее*. Они представляются нам в виде соцветия вокруг понятия, вокруг оси, которую образует скелет общее — единичное.

«*В природе* мы находим, правда, более двух видов одного какого-нибудь рода, равно как и эти многие виды не могут иметь вскрытого выше отношения друг к другу» [1]. Для идеалиста Гегеля, в глазах которого логическое имеет приоритет перед природой, такое положение является свидетельством неполноценности природы!» Но в том-то и состоит бессилие природы, что она не в состоянии сохранить и выразить собой строгость понятия...» [2].

Конечно, с гносеологической точки зрения Гегель прав, когда замечает, что мы можем *восхищаться* многообразием природы, но что восхищение вовсе не есть познание с помощью понятий. Вместе с тем он признает, что природа и дух обладают свободой создавать бесчисленные формы, богатства форм, которого не знает понятие и которое для него и недопустимо и не необходимо. Понятие может идти «вниз» к конкретному, до единичного. Будучи понятием, единичное понятие остается общим. Лишь внешне оно теряет свой общий характер, в сущности же оно есть последовательное, до конца осуществление принципа определения, выделения или уточнения. В единичном общее нисходит до своей последней ступени общности, однако остается при этом общим. Единичное есть конкретное тождество общего и отдельного. Вопреки видимости единичное есть всеобщность, но всеобщность определенная или конкретное всеобщности. «Но особенность есть конкретное также и с отмеченной выше стороны, то есть как *определенная всеобщность;* таким образом, особенность выступает как *непосредствен-*

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 40.
[2] Там же, стр. 40.

ное единство, в котором ни один из этих моментов не положен как различенный или как определяющий, и в этой форме она будет составлять *средний термин формального умозаключения»* [1].

Ленин показал, что в гегелевском анализе различных форм понятия следует особо отметить переход от одной формы к другой. «Не только (1) *связь,* и связь неразрывная, всех понятий и суждений, но (2) *переходы* одного в другое, и не только переходы, но и (3) *тождество противоположностей* — вот что для Гегеля главное. Но это лишь «просвечивает» сквозь **туман** изложения архи-„abstrus"» [2]. Усилия Гегеля уловить очень тонкие подвижные определения движения понятий не могли преодолеть ни остатков схоластики в изложении, ни постоянную идеалистическую мистическую основу «Идеи».

Однако диалектическая концепция понятия, которую сам Гегель противопоставил метафизической концепции, — положительна. В рамках этой критики Гегель наносил — порой безосновательно — удары и по традиционной формальной логике.

Гегель указывает, что все три формы, или момента понятия — всеобщее, особенное и единичное — не поддаются количественно метафизическому толкованию; они не являются тремя различными моментами, каждый из них диалектически предполагает остальные. Они представляют собой диалектику общего и особенного. Правда, указывает Гегель, определенное понятие относится отрицательно ко всем остальным, оно приобретает определенное бытие. «Это бытие имеет смысл уже не голой непосредственности, а всеобщности.., которая вместе с тем содержит в себе также и другой момент — сущность или рефлексию. Эта всеобщность, которой облечено определенное, есть *абстрактная* всеобщность» [3]. Поэтому, когда гово-

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 55.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 168.
[3] Гегель, Соч., т. VI, стр. 40—41.

рят об определенных понятиях, обычно подразумевается общее — абстрактное.

Гегель пишет, что такого рода понятие, которым оперирует метафизический рассудок, неудовлетворительно, однако оно в то же время имеет определенную значимость, ибо определенное понятие, хоть и абстрактно, все же не является голым. Оно неправильно постольку, поскольку не содержит совокупности определений, а сводится к определению, в котором застывает, превращая его во что-то неизменное, оторванное от общих связей. Назначение и сила рассудка в том и состоят, чтобы разделить конкретное на отвлеченные определения. Ибо единство, которое нам дает чувственное восприятие, хоть и проявляется как всеобщность, лишено все же подлинного единства, осуществляемого лишь «адекватным понятием», стоящим выше определенного понятия. От рассудка нельзя требовать больше, чем он в состоянии сделать: добиться абстрактных «жестких» определений, столь жестких, каких не существует в сфере бытия или сущности. Ему принадлежит даже заслуга «заострения» определений, которые он заставляет таким образом переходить в свою противоположность. «Наивысшая зрелость и наивысшая ступень, которых что-либо может достигнуть, есть та ступень, на которой начинается его гибель» [1].

Гегель опровергает мнение, согласно которому разум абсолютно противопоставляется рассудку. «Определенное и абстрактное понятие есть условие или, вернее, *существенный момент разума...*» [2], оно является началом появления разума.

Гегель направляет огонь своей критики также и против традиционных в формальной логике классификации и терминологии. Какой смысл, спрашивает Гегель, говорить о «неясных понятиях»? Понятие не может не быть ясным, неясное

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 44—45.
[2] Там же, стр. 45.

понятие — это абсурд. Столь же абсурдно говорить о «сложном понятии». Мы можем иметь представление о сложной вещи, но не сложное представление. В равной мере Гегель считает, что нет смысла разрушать «контрарные» и «контрадикторные» понятия. Ибо всеобщее не только тождественно частному и единичному, но в то же время является их противоположностью и противоречием.

Гегель выступает и против логического исчисления, которое пытается представить отношения между понятиями при помощи линий, фигур и т. п., на том основании, что эти знаки являются внешними по отношению друг к другу, они *поставлены* в какие-то связи между собой, однако между ними нет внутренних связей, нет взаимопроникновения. Но то, что было бы противоречивым для линий и чисел, является существенным для понятия. Отношения между всеобщим, особенным и единичным носят не только количественный, но и качественный характер. Понятие обладает свойством *всеобщности* определений, тогда как количественные отношения представляют собой одностороннее определение. «Так как человек обладает языком, как свойственным разуму средством обозначения, то является праздной затеей причинять себе хлопоты этими поисками менее совершенного способа изображения» [1].

Переходя к анализу суждения, Гегель рассматривает его как определение понятия через самого себя. В суждении (Urteil) субъекту «уделяется» (teilen) предикат. Следовательно, суждение есть функция понятия или его непосредственное осуществление. Понятие представилось как единство самостоятельных моментов, единство, еще не конкретное. Анализ суждения, утверждает Гегель, должен начинаться с первоначального единства понятия или с самостоятельности его моментов или крайних терминов. «Суждение есть постольку

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 52.

первоначальное разделение (Teilung) первоначально единого. Слово «Urteil» (суждение) указывает, следовательно, на то, что суждение есть в себе и для себя»[1]. Только субъективное истолкование рассматривает *S* (субъект) и *P* (предикат) как изолированные единицы, существующие сами по себе, как будто *S* могло бы существовать без *P*, а *P* — без *S*, как будто субъект был бы предметом, который мог бы существовать и без этого предиката, а предикат был бы общим определением, которое могло бы существовать, даже если бы не принадлежало этому субъекту. Гегель критикует такого рода истолкования, отделяющие субъект от предиката, считающие субъект чем-то объективным, вне сознания, а предикат — представлением.

Суждение — не «связь» представлений и даже не понятий. Предикат *должен* быть тождествен субъекту; это — первоначальное, объективное тождество. Суждение не есть «связывание» воедино понятий, именно результатом суждения и является определенное понятие.

В концепции Гегеля суждение имеет объективный смысл; суждение отражает и повторяет диалектику сущности. «Это значение суждения следует брать как его *объективный* смысл и вместе с тем как *истину* встречавшихся у нас ранее форм перехода... Эти переход и свечение теперь перешли в *первоначальное разделение понятия,* которое (понятие), возвращая единичное во *в-себе-бытие* его всеобщности, вместе с тем определяет всеобщее как *действительное*»[2].

Если предикат определяет субъект, то это возможно, поскольку и в объективной действительности вещь обладает свойствами. Субъект без предиката — это вещь-в-себе без свойств, нечто пустое, лишенное определений. Благодаря предикату субъект открыт общей связи, всеобщему взаимодействию.

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 60.
[2] Там же, стр. 63.

Субъект есть всеобщее, предикат — также. Субъект и предикат тождественны, но существующее между ними отношение является «недифференцированным» тождеством. «Движение» суждения состоит в том, чтобы «установить» тождество понятия. В суждении налицо самостоятельность и определение субъекта и предиката между собой. «*Субъект есть предикат,* вот что ближайшим образом высказывается в суждении; но так как предикат *не* должен быть тем, что представляет собой субъект, то получается *противоречие,* которое должно быть *разрешено,* должно *перейти* в некоторый результат»[1]. Результат есть не что иное, как показ, очевидность того, что имеется уже налицо в суждении.

Гегель рассматривает традиционные типы суждений, которым, однако, присваивает названия, соответствующие его тезису об отражении в суждениях диалектики бытия и сущности, «объективной логики». Таким образом, мы имеем: «суждение наличного бытия», «отражения» (рефлексии), «необходимости» и «суждение понятия».

Под этими названиями мы имеем в действительности традиционное деление суждений по качеству, количеству, связи и образу действия.

Рассматривая отражение категорий объективной логики, Гегель прослеживает вместе с тем, как мышление переходит от субъективности к объективности.

Так, например, «суждению рефлексии» Гегель приписывает *определенное* содержание в противоположность «суждению наличного бытия», содержание которого еще абстрактно, неопределенно. Суждения «рефлексии», так же как «человек смертен, вещи преходящи» и т. п., выражают сущность. Далее, в то время как в суждении наличного бытия ударение падало на субъект, в суждении рефлексии ударение падает на предикат. Но лишь в суждении необходимости *проявляется,* по Геге-

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 65.

лю, объективность всеобщего, а в «суждении понятия» она проявляется более ярко. Теперь единство понятия восстанавливается.

Однако умозаключение не только выражает объективную необходимость, общую связь, но и демонстрирует ее. Умозаключение поясняет то, что заключалось в суждении.

Умозаключение для Гегеля «разумное». Если определять рассудок как способность разрабатывать определенные понятия, то разум есть способность охватывать определенные понятия в их *совокупности* и *единстве*; «не только умозаключение есть разумное, но *все разумное есть некоторое умозаключение*» [1].

Гегель критикует мнение, согласно которому об умозаключении следовало бы говорить только в формальной логике. Объективный мир, а следовательно, и логика содержания, диалектическая логика тем более имеют право быть разумными и пользоваться умозаключением.

Гегель показывает, как он понимает тезис о том, что «мир разумен» и что во всех вещах могут выявиться умозаключения. Не в том смысле, что природа дала бы сначала предпосылку, в которой установила бы связь между частным и общим, затем установила бы вторую связь между единичным и особенным и, наконец, «сделала бы вывод». Это движение, разделенное на три момента, три предложения, есть субъективная форма умозаключения; в природе такого не бывает, бывает лишь единство умозаключения.

Ленин считал тезис Гегеля «Все вещи суть *заключения*» очень ценным, если читать его поматериалистически; то есть если устранить идеалистический предрассудок, согласно которому в основе мира лежит понятие. Только опровергнув этот идеалистический тезис, мы выявим правильный тезис, что «Самые обычные логические «фи-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 106.

гуры»,— указывает Ленин — «самые обычные отношения вещей» [1].

Гегель ставит умозаключение выше суждения, так как суждение как бы еще сохраняет нечто непосредственное и субъективное, тогда как умозаключение совершает переход к объективности, выражает самую структуру вещей. Этот тезис дополняет одновременно объективную диалектику и гегелевскую систему объективного идеализма. С одной стороны, Гегель указывает, что мышление, в сущности, лишь отражает объективный мир, с другой стороны, он утверждает, что, по сути, вещи суть умозаключения, так как сам мир есть «Идея».

Как и Аристотель, Гегель пытается привязать логические формы к действительному содержанию, к объективному миру. В своей концепции умозаключения Аристотель подчеркивает, что критерием истины, содержащейся в умозаключении, является его соответствие объективным отношениям. Он же подчеркнул значение среднего термина (to mezon), который повторяется в обоих суждениях и который позволяет осуществить вывод в умозаключении. Только благодаря среднему термину, указывает Аристотель, возможна связь между суждениями, возможно умозаключение.

Гегель указывает, что наиболее важным в силлогистике является не многообразие фигур, а способ, которым средний термин опосредствует нечто действительное, объективное. Так, например, в умозаключении:

Все люди смертны,
Кай — человек,
Следовательно, он смертен

важны не смертность и не Кай, а средний термин — то, что мы понимаем под словом «человек». Поэтому, какой бы правильной или заманчивой ни казалась какая-нибудь дедукция, следует за-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 168.

дать себе вопрос: нельзя ли найти и другие средние термины, из которых можно было бы сделать совершенно противоположный вывод?

Гегель критикует так называемые Кантовы антиномии, потому что *«антиномии* разума состоят не в чем ином, как в том, что из какого-нибудь понятия в одном случае берется и кладется в основание одно его определение, а в другом случае — с такой же необходимостью другое»[1].

Гегель различает умозаключения не по форме, а по их содержанию. Он отличает умозаключения: «наличного бытия», «рефлексии», «индукции» и «необходимости».

В примечании к параграфу об умозаключении «наличного бытия» Гегель разъясняет свою позицию по отношению к традиционной силлогистике. Он показывает, что схоластическое вырождение силлогистики вызывает справедливое отвращение, так как из схоластических тонкостей выхолощена всякая сущность и они противны естественному мышлению. Однако «...мы должны будем согласиться с тем, что изучение, имеющее своим предметом способы операций и законы разума, должно быть само по себе в высшей степени интересно, по крайней мере, не менее интересно, чем познание законов природы и ее собственных форм»[2]. Но умозаключение не следует понимать формально и метафизически, определения понятия не следует брать абстрактно. «Фиксирование их как абстрактных качеств тем более непоследовательно, что в умозаключении существенным являются как раз их соотношения...»[3]. Это соотношение состоит в импликации общего и особенного. Именно в этом и заключается назначение умозаключения: посредством среднего термина оно осуществляет единство, отношение между общим и особенным. Поэтому определения понятия в умозаключении

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 115.
[2] Там же, стр. 128.
[3] Там же, стр. 129.

уже не суть «внешние», как в суждении, а *опосредствованные.* Основанием умозаключения является их *единство,* поэтому Гегель называет его «осуществленным понятием». Это осуществленное понятие диалектично, оно противоположно «определенному понятию», которым оперирует метафизическое мышление, далекое от объективной действительности, ее движения.

В. И. Ленин весьма высоко оценил *«намерение,* лежащее в основе диалектической логики Гегеля: «Отрицать объективность понятий, объективность общего в отдельном и в особом, невозможно. Гегель много глубже, следовательно, чем Кант и другие, прослеживая отражение в движении понятий движения объективного мира»[1]. Ленин указывает далее, что в диалектическом анализе умозаключения положительным является именно изложение *связи* и *переходов* от заключения по аналогии к заключению по необходимости, от заключения по индукции к заключению по аналогии и т. п. Еще важнее то, что «Гегель действительно *доказал,* что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал»*[2].

Доказательству Гегеля не хватало, как известно, материалистической основы диалектической логики, признания теории отражения без колебаний и противоречий, вызванных его идеалистической системой.

Анализируя умозаключения по индукции и по аналогии, Гегель диалектически подчеркивает их специфику. Индукция, указывает Гегель, имеет объективное значение, но дает нам неполную истину, так как опыт никогда не бывает завершен. «Истиной индуктивного умозаключения служит поэтому такое умозаключение, которое имеет средним термином такую единичность, которая непосредственно в самой себе есть всеобщность;

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 169.
[2] Там же, стр. 171.

это — умозаключение по аналогии»[1]. Следовательно, как индукция, так и аналогия субъективны; вывод индукции проблематичен, а аналогия поверхностна. Аналогии не хватает необходимости. В «умозаключении по необходимости» средним термином является вид, который Гегель считает «общей природой вещей». Это умозаключение, которое представляется в форме категорического, гипотетического и разделительного умозаключения, «полно содержания», в нем уже нет ничего субъективного. Его термины различны уже только формально; всеобщее, особенное, единичное стали моментами необходимого наличного бытия. «Этим снял себя теперь *формализм процесса умозаключения* и, стало быть, сняла себя также и субъективность умозаключения и понятия вообще»[2]. Теперь уже нет опосредствующего и опосредствованного. «То, что опосредствовано, само есть существенный момент своего опосредствующего, и каждый момент выступает как тотальность опосредствованных»[3]. Так субъективность переходит в свою противоположность — объективность.

в) Объективность

Эта категория имеет для Гегеля только гносеологический смысл. Гегель не обсуждает основную проблему философии; для него действительность не находится ни внутри сознания, ни вне его или, точно так же можно сказать, находится в одно и то же время и внутри сознания и вне его.

Гегель утверждает, что «...*в себе* — понятие, или, если угодно, субъективность, и объект суть одно и то же. Но столь же *правильно* то, что они *различны*. Так как одно утверждение столь же правильно, сколь и другое, то этим самым сказа-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 140.
[2] Там же, стр. 153.
[3] Там же, стр. 154.

но, что одно утверждение столь же неправильно, сколь и другое...»[1].

Гегель сумел подвергнуть критике субъективный идеализм Канта и противопоставить субъективизму требование, чтобы мышление было объективно. Но он не дошел до теории отражения, не постиг познание как отражение природы человеком. Для Гегеля «объект» есть «опосредствование» понятия, а не природа. В «объекте» он охватывает как природу, так и бога»[2]. Положительно, диалектично в гегелевской концепции об объекте то, что он (Гегель) считает объект *совокупностью,* которую наше мышление может познать последовательно, постепенно.

Обоснование, которое дает Гегель тому, что лишь теперь настал черед объективности, односторонне, гносеологично и идеалистично. Бытие и сущность не суть объекты, аргументирует Гегель, потому что они еще не были противопоставлены субъекту. Как будто действительность объективна только потому, что о ней мыслит человек!

С этой точки зрения Гегель недалеко уходит от кантианского идеализма, согласно которому предмет образуется посредством суждения. У Гегеля объективность есть антитезис субъективности, категория, рождающаяся в результате диалектического развития понятия.

С другой стороны, подразумевая все же под объектом больше, чем Кант, признавая вещь-в-себе, от которой отказался Кант, Гегель не желает понимать под объектом то, что воспринимается чувствами. Идеалист Гегель не соглашается признать в качестве объекта материальный, чувственный мир.

Он говорит, что мы наталкиваемся на непреодолимые трудности, «...если бытием, реальностью, истиной именуется то, чем обладают вещи как чувственные, временные и преходящие»[3]. Эти

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 302.
[2] Там же, стр. 301.
[3] Гегель, Соч., т. VI, стр. 158.

«трудности» — действительно, очень большие и неприятные — возникают, как признает сам Гегель, тогда, когда ставится вопрос: какое наличное бытие или какую действительность представляет собой бог?

Даже и самому Гегелю невыгоден такой вопрос, и поэтому он утверждает, что объективное наличное бытие или объективность бога не следует проверять чувствами и опытом — так, как мы поступаем в науке. Такой прием привел бы нас к «абстрактным» понятиям, тогда как «*объективность* есть такая непосредственность, к которой понятие определяет себя через снятие своей абстрактности и опосредствования»[1]. Как видно, перед нами поразительный пример использования на службе фидеизма диалектики — тезиса о познании как о процессе от созерцания к мышлению.

Помимо этого фидеистского довода, в аргументации Гегеля есть еще и другой, из-за которого он не хочет свести объективность к природе. Этот довод принципиально верен, а именно что и этические или эстетические принципы объективно несубъективны: «Разумные основоположения, совершенные произведения искусства и т. д. называются объективными, поскольку они свободны и выше всякой случайности»[2].

Этические принципы действительно объективны, они не зависят от сознания того или иного индивидуума. Но если нормы суть идеи, это вовсе не означает, что сама природа есть ступень «идеи». Гегель, как и другие философы-идеалисты, без всякого основания смешивает общество с природой, идеал с материей, естественные науки со специфически этическим финализмом. Поэтому вся его концепция «объективности» и «идеи» проникнута финализмом, *финализмом свободы.* Как и Платон, Гегель *отождествляет идею с природой* и истолковывает природу сквозь призму телеоло-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 160.
[2] Там же, стр. 161—162.

гии. Для него идея есть не только чистое отражение объективной действительности, но и норма, цель, стимулирующая человеческую деятельность. Для Гегеля цель есть «объективное свободное понятие» [1] — финалистское, спиритуалистское определение, искажающее теорию познания.

Поскольку Гегель не отличает этическое от гносеологического, он рассматривает всю вселенную сквозь призму телеологии. «Объективность», как мы видели, есть непосредственная ступень *цели*. Вся вселенная представляется таким образом как процесс достижения цели, цели, которая является имманентной, существующей в зародыше и которая, следовательно, должна все же «реализовать» себя. Гегелевский фанализм удовлетворяет таким образом старое положение «онтологического довода» существования бога. Нужно было доказать, что сущность включает в себя наличное бытие: истолковывая мир как процесс самореализации цели, Гегель «доказывает», что идея развивалась как бытие, сущность и наличное бытие. В финалистской концепции Гегеля понятие есть причина самого себя. Поэтому Гегель называет объект «истиной сущности».

В спиритуалистской концепции Гегеля, определявшейся прогрессивными устремлениями немецкой буржуазии и в то же время ее неспособностью их осуществления в политике, мы видели, что свобода имеет двойной смысл — положительный и отрицательный — и что она играет центральную роль в его (Гегеля) концепции общества. Истолковывая все социальные явления на основе категории свободы, Гегель не мог не перенести это толкование и в свою онтологию и логику. Именно поэтому категория объективности у него не что иное, как средство доказать превосходство телеологии.

Параграфы о «механизме» и «динамизме» имеют целью доказать, что материальный мир, природа

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 189.

стоят ниже категории цели. «Аргументация» сводится, как заметил Ленин, к «игре *пустыми* аналогиями».

Природа не удовлетворяет Гегеля: по отношению к понятию она представляется ему «низшей», «внешней», «механической», лишенной *единства,* которым отличается понятие. Эти «доводы» служат ему основой для наступления против детерминизма. Хотя говоря о законе, Гегель и связывает его с самодвижением, все же параграф, как замечает Ленин, «не дает того, что̀ можно бы ждать от Гегеля по такому интересному вопросу» [1].

Тут цель Гегеля состоит в том, чтобы доказать превосходство категории цели. Он упрекает объекты природы в отсутствии у них «самоопределения», которое действительно возникает лишь одновременно с человеческим сознанием. Гегель отвергает детерминизм как неудовлетворительный по той причине, что он объясняет одно явление посредством другого [2]! «Механизм» не передает, не содержит «свободу субстанции», не понимает «совокупности». Другими словами, Гегель, требует введения этических категорий в толкование природы. Объект есть продукт. «Таким образом, как продукт, он есть то, чем он должен был быть сам по себе; а именно, он есть нечто *составное, смешанное,* известный *порядок* и *расположение* частей...» [3]

«Механизм» имеет здесь отрицательный смысл сведения к категориям причинности и взаимодействия. Но Гегель не удовлетворяется показом роли, значения и сферы приложения категории цели. Если бы он удовлетворился этим, он не был бы финалистом. Как всякий финалист, Гегель хочет внушить, что *цель* есть *господствующая* категория. Поэтому необходимо самым серьезным об-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 176.
[2] См. Гегель, Соч., т. VI, стр. 166.
[3] Там же, стр. 172.

разом предупредить о возможности ошибочного истолкования оценки, которую Ленин дал этой части «Науки логики». Ленин выбрал несколько диалектических «зерен» из комплекса идеалистических спекуляций Гегеля относительно цели. Но весьма знаменательно именно то, что Ленин поместил изложение Гегеля «в двух колонках», то есть поставил рядом, сличил сказанное Гегелем с материалистической диалектикой.

У Гегеля положительно то, что он приблизился к диалектическому пониманию отношения между материей и человеческой деятельностью. Ленин высоко оценил утверждение Гегеля о том, что механическая и химическая техника служит целям человека, так как они определяются законами природы. Ленин также высоко оценил и мысль Гегеля о том, что **«В СВОИХ ОРУДИЯХ ЧЕЛОВЕК ОБЛАДАЕТ ВЛАСТЬЮ НАД ВНЕШНЕЙ ПРИРОДОЙ, ТОГДА КАК В СВОИХ ЦЕЛЯХ ОН СКОРЕЕ ПОДЧИНЕН ЕЙ»**[1]. Такого рода утверждения Ленин рассматривал как «зачатки исторического материализма у Гегеля»[2].

Вместе с тем, опровергая гегелевский идеалистический тезис, согласно которому человеческая практика представляет собой умозаключение, отвергая таким образом подведение человеческой практики под категорию логики, Ленин указывал, что **«ЭТО НЕ ТОЛЬКО НАТЯЖКА, НЕ ТОЛЬКО ИГРА, ТУТ ЕСТЬ ОЧЕНЬ ГЛУБОКОЕ СОДЕРЖАНИЕ, ЧИСТО МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ.** Надо перевернуть: практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, *дабы* эти фигуры *могли* получить значение *аксиом»*[3].

Эти диалектические утверждения Ленин взял из системного комплекса, каким является глава «Телеология». Здесь Гегель начинает с упоминания о

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 181
[2] Там же, стр. 180.
[3] Там же, стр. 181—182.

классической противоположности, существующей между детерминизмом и финализмом, пытается поставить себя «над» ними, по сути же, становится на сторону финализма.

Гегель упрекает традиционную метафизику в том, что она не подвергла обе концепции более глубокому анализу. Но вместо более глубокого анализа Гегель тут же предлагает нам тезис своей системы: «*Целевое соотношение* получилось у нас как истина механизма» [1]. Эта «истина» является догмой финалистов от Сократа и Платона против Демокрита, современного бергсонианства и персонализма. Гегель почти дословно повторяет упрек Сократа в адрес Анаксагора: «Так как цель есть само понятие в его существовании, то здесь может показаться странным, что познание объектов из их понятия представляется, наоборот, неправомерным переходом в некоторую *гетерогенную* стихию, а, напротив, механизм (для которого определенность какого-либо объекта выступает как определенность, сообщенная ему извне некоторым другим объектом) слывет за *более имманентное* воззрение, чем телеология» [2].

Так же, как Сократ и Платон, Гегель отвергает объяснение материи ею самой, а требует объяснения материи с помощью идеи; по Гегелю, идея *более имманентна материи, чем сама материя!* Для идеалистов мысль в их голове всегда была «более «имманентной», чем природа вне их. Только Гегель забывает нам сказать, *почему* нужно, чтобы мир был объяснен посредством того, что имманентно человеку, *почему* нужно, чтобы мышление и свобода были основоположениями, объясняющими природу. Его «доводы» представляют собой лишь простое выражение его идеалистических *предрассудков:* «механизм» и «динамизм», то есть необходимость природы, «внешни» и «конечны», следовательно, неполно-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 190.
[2] Там же, стр. 191.

ценны, тогда как дух является внутренним и бесконечным, обладает самоопределением, *«следовательно»,* он «выше». Вступая в противоречие со своим собственным определением взаимодействия, Гегель утверждает, что вещи «безразличны» друг другу, так как они лишены единства. Только цель якобы создает единство вещей, их основное содержание, и поднимает их на ступень «бесконечной цельности».

Гегелю кажется, что он может обойти возражения, выдвигаемые против старого финализма. Последний будто бы дошел лишь до «внешней конечности», тогда как его финализм — благодаря тезису о понятии, *внутреннем* для мира, — стоит выше всякой критики. Приводим этот наивный довод, являющийся не чем иным, как обнаженным выражением, синтезом нравственных предрассудков немецкого спиритуализма того времени: «Телеология обладает вообще более высоким принципом, понятием в его существовании, каковое понятие само по себе есть бесконечное и абсолютное, — есть принцип свободы, который, безоговорочно уверенный в своем самоопределении, абсолютно избавлен от характерной для механизма внешней определяемости» [1].

Как и всегда, когда он критикует кантианский субъективизм и агностицизм, Гегель доказывает, что антиномия свобода — необходимость *объективна,* реальна, что механизм и финализм являются не «субъективными правилами», а объективными категориями.

По сути, и Кант признавал, исходя из тех же соображений немецкой буржуазии, существование моральной свободы, способность человека «добавлять» своими действиями нечто сверх необходимости.

Заслуга Гегеля заключается в том, что он истолковал диалектически это «сверх», что он показал — хоть и в идеалистических выражениях,

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 193.

ставящих на голову действительность, — что человек может использовать механическую и химическую технику в своих целях. Гегель формулирует идеалистически: по его мнению, механическая и химическая техника «сама утверждается на службе целевого соотношения...» Он не может объективно относиться к природе; в конце концов получается, что цель заранее заложена в вещи и что человек лишь выявляет ее!

Марксизм-ленинизм раз навсегда выяснил теоретическую абсурдность и опасность (для общественной, политической, и т. п. практики) смешивания субъективного с объективным, сферу человеческой деятельности с объективными общественными законами. В отличие от Фихте Гегель критиковал любой императив, оторванный от действительности. Он отметил, что цель находится в диалектической связи с определенным объективным миром; это же формулирует Ленин с предельной ясностью: «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его, — находят его, как данное, наличное. Но *кажется* человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы («свобода»)» [1].

Отмечая связь между целью и данным реальным миром, Гегель не смог устоять против искушения *«предусмотреть цель в самой природе»*. Утверждая, что объективный мир дан, предполагается, Гегель делает вывод: «...движение цели можно выразить следующим образом: оно направлено к тому, чтобы упразднить ее *предпосылку,* т. е. непосредственность объекта, и *положить* объект как определенный через понятие» [2]. Таким образом, куда бы мы ни кинулись, мы всюду наткнемся на вездесущность и всемогущество понятия: понятие действует в человеке, понятие скрывалось в природе; человеческая деятельность есть форма выражения понятия, «непосредственно

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 180.
[2] Гегель, Соч., т. VI, стр. 199.

данный мир» есть другая форма понятия. Таким образом, различие между субъективным и объективным остается преходящим и без последствий: человек уже не чувствует перед собой жесткой объективности, объективных законов природы и общества и не пытается их познать и овладеть ими.

Для немецкой буржуазии было характерно не принимать всерьез объективные законы истории, не бороться за объективное соответствие между устаревшими феодальными производственными отношениями и капиталистическим развитием производительных сил. В этот период, вплоть до конца 1848 года, немецкой буржуазии, как указывали Маркс и Энгельс, не хватало именно *субъективного фактора,* соответствующего объективным условиям. Ни один немецкий буржуазный идеолог *не признал* этой слабости, одни лишь основоположники марксизма раскрыли ее. Тогда только пролетариат был классом, глубоко заинтересованным в познании объективных законов истории и соотношения между субъективным и объективным факторами революции.

Легкомысленное и беспомощное политическое отношение немецкой буржуазии к своим классовым задачам нашло свое теоретическое выражение и в концепции Гегеля о предсуществовании цели в природе и обществе, подробно изложенной в «Философии природы» и «Философии истории». В «Науке логики» тезисы философии природы и философии истории отражены в категориях финализма. Цель предшествует, согласно Гегелю, с самого начала процесса воздействия на действительность, на «объект».

Конечно, критиковать следует не то, что Гегель показывает, как с помощью средства мы подчиняем объект нашей воле. Марксизм провозглашает безграничную способность человека воздействовать на законы природы и владеть ими, познавать общественные законы и управлять ими. Гегель же утверждает, что «так как средство есть объ-

ект, стоящий на стороне цели и содержащий внутри себя ее деятельность, то имеющий здесь место механизм есть вместе с тем возвращение объективности в самое себя, в понятие, которое, однако, уже предположено как цель...» [1].

Гегель чрезвычайно верно охарактеризовал диалектику орудия: «То обстоятельство, что цель ставит себя *в опосредствованное* соотношение с объектом и *вдвигает между* собой и им некоторый другой объект, может быть рассматриваемо как *хитрость* разума» [2]. Но Гегель не соблюдает *различия* в природе, онтологического различия между мышлением и природой. Он утверждает, что в телеологии все одно и то же: начало и конец, причина и следствие, что вообще все соотносительные определения, принадлежащие сфере бытия и рефлексии, утеряли свои различия» ...и что то, что высказывается как некоторое *другое* — например, конец, следствие, действие и т. д., — в соотношении цели уже не имеет определения некоторого *другого,* а скорее положено как тождественное с простым понятием» [3]. Это значит, что в конце концов диалектические утверждения о значении цели, о свободе и необходимости, о средстве и орудии, о логических категориях и человеческой практике облачены в систематический тезис финализма, подчинены финализму.

г) Идея

Переход от цели к идее, хотя и изложен дедуктивно-идеалистически, что часто встречается у Гегеля, содержит важное обоснование предполагающее, что практическая деятельность предшествует познанию. Вместе с тем вся часть, посвященная идее, представляет большую ценность и для диалектики, понимаемой одновременно как

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 204.
[2] Там же, стр. 205.
[3] Там же, стр. 207.

логика и теория познания. Ленин писал, что «Вообще введение к III-му отделу» «и соответствующие §§ **Энциклопедии** (§§ 213—215) — **ЕДВА ЛИ НЕ САМОЕ ЛУЧШЕЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ»**[1]. В то же время идея имеет у Гегеля значение онтологической, общей категории, под которой понимаются добро или ценность и диалектическое биологическое соотношение между особью и видом. Эта часть «Науки логики» построена следующим образом: жизнь, познание, *абсолютная идея.* Таким образом, между биологией и гносеологией устанавливается отношение взаимной обусловленности, которое, несмотря на идеалистическую терминологию и аргументацию, все же устанавливает последовательность от жизни к познанию. Этим диалектическим тезисом, по существу неравноценным, противопоставляется, однако, и *значение идеи для системы,* а именно в той части, в которой Гегель заканчивает свое прославление идеи как сущности вселенной.

Переход от телеологии к идее есть переход от субъективного к объективному, от субъективного понятия к объективному мышлению, к *истине.* Гегель проводит различие между субъективной и объективной целью, чтобы доказать два тезиса: *а)* диалектический тезис, согласно которому целевая практическая деятельность человека предшествует познанию истины; *б)* тезис его системы, согласно которому вся вселенная является целью, проникнут конечностью. Человек ставит перед собой субъективную цель по отношению к «объекту», «объективная цель» *во* вселенной, — цель совпадает с идеей. Поскольку, по Гегелю, вся вселенная есть идея, она есть вместе с тем и цель, так что внутри нее господствует *финалистское взаимодействие:* все является в то же время средством и целью.

В концепции Гегеля цель — не только нечто «должное», требующее своего осуществления, не

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 183.

цель, бесконечно ожидающая своего осуществления, а цель, которая *осуществляется,* достигается. Идея есть осуществленная цель, или «адекватное понятие», или «объективная истина».

Самая важная сторона или самое важное значение идеи состоит в том, что она представляет собой *объективное познание* и является вместе с тем *результатом какого-то процесса.*

Отдав должное мысли Канта, освободившего идею от значения представления и потребовавшего возвращения идее значения понятия разума (Vernunftbegriff), Гегель критикует все же агностическую робость Канта. По Гегелю, раз у нас есть понятия разума, то они служат нам для понимания объективной реальности. Разум есть «совокупность понятия и объективности», он может быть назван «безусловным» в том смысле, что содержит и то, и другое.

Гегель отвергает мнение, согласно которому идеи суть нечто случайное и субъективное, нечто «нереальное». В какой мере отдельно взятые явления менее случайны? Ведь они лишь временны, преходящи.

Затем Гегель переходит к раскрытию одного из основных противоречий кантианской гносеологии. Кант считает идею трансцендентной, следовательно, возвышающейся над случайными эмпирическими явлениями. В то же время Кант утверждает, что идея де не обладает объективной гносеологической ценностью, потому что идеи трансцендентны по отношению к заявлениям и потому, что в чувственном мире нет ничего им соответствующего. В этом случае требуется, чтобы идея соответствовала видимости, которая была признана неистинной.

Концепция идеи у Канта была естественным толкованием для теоретика императива. В той же мере, в какой императив является потусторонним по отношению к действительности, идеалом, лишь стимулирующим усилие, и Кантова идея остается недоступным идеалом. Гегель критикует неприкос-

новенную трансцендентальную идею, как он критиковал и императив, оторванный от действительности и осуществления. «Но так как у нас в качестве результата получился тот вывод, что идея есть единство понятия и объективности, иначе говоря — истина, то ее надлежит рассматривать не только как некоторую *цель* стремлений, к которой следует приближаться, но которая сама всегда остается некоторого рода *потусторонним,* а так, что все действительное *имеет бытие* лишь постольку, поскольку оно имеет внутри себя идею и выражает ее» [1]. Конец вышеприведенной цитаты явно напоминает тезис гегелевской системы, согласно которому действительность есть идея; но в ее начале Гегель опровергает агностическую концепцию о трансцендентной идее и заменяет ее идеей *как отражением действительности.* «Бытие достигло значения *истины,* так как идея есть единство понятия и реальности; бытием обладает теперь, следовательно, лишь то, что представляет собой идею» [2].

Истина есть, следовательно, совпадение идеи с объективной действительностью; таким образом, Гегель замыкает ряд буржуазных философов нового времени, начиная с Бруно, Бэкона и Галилея и кончая Спинозой и Дидро, которые положили в основу познания теорию отражения. Как известно, у Гегеля, конечно, не было материалистической теории отражения, потому что он отождествляет мир с разумом, потому что идея в действительности познает сама себя лишь посредством человеческого мышления. Самопознание идеи или «совпадение» идеи с действительностью есть, в понимании Гегеля, наивысшая ступень идеи. «То обстоятельство, что действительные вещи не совпадают (kongruieren) с идеей, есть аспект их *конечности, неистинности,* по которому они суть объекты...» [3]

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 216.
[2] Там же, стр. 217.
[3] Там же.

Тут-то и проявляется со всей ясностью *гносеологический идеализм* Гегеля: реальный мир «ниже» познания, потому что не воплощает совпадения мысли с объектом!

С гносеологической точки зрения идея есть не только *тождество* понятия и объекта, то есть нечто статическое, но *и процесс* — который Гегель называет «тенденцией»,— а именно уничтожение разделения между субъектом и объектом. Хоть Гегель и утверждает *онтологическое тождество* между идеей — субъектом и идеей — объектом, ему принадлежит заслуга выявления процесса познания. «*Тождество* идеи с самой собой едино с *процессом;* мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости и преображающая ее в *идею,* не должна представлять себе эту истину действительности как мертвый покой, как простой *образ,* тусклый и бессильный, без стремления и движения, как некоторого гения, или число, или некоторую абстрактную мысль; в силу свободы, которую понятие достигает в идее, идея имеет внутри себя также и жесточайшее противоречие (Gegensatz); ее покой состоит в твердости и уверенности, с которыми она вечно порождает это противоречие и вечно его преодолевает и в нем сливается с самой собою» [1].

Своей диалектической теорией *погружения* в объект и *противоречия* между субъектом и познаваемым объектом Гегель идет дальше статической теории познания, представленной Спинозой или французскими материалистами. Здесь Гегель забывает о своем идеалистическом постулате первоначального тождества между объектом и субъектом, несовместимом с тезисом борьбы, столкновения между субъектом и объектом.

Следовательно, идея не дана завершенной. Она дана в первой непосредственной форме: единичное, отдельно взятый предмет, который следует уничтожить, снять. Этот процесс уничтожения и снятия

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 219.

единичного представляются Гегелю в биологическом явлении, в снятии индивидуума в роде. Поэтому первая часть раздела «Идея» трактует о «жизни».

Гегель сознает, что введение жизни в логику может показаться по меньшей мере необычным. Но если логика не должна заниматься пустыми, мертвыми формами, то жизнь имеет вполне оправданный смысл в логике. Жизнь следует рассматривать не с точки зрения философии природы или биологии, а только в логическом аспекте, то есть жизнь как «непосредственная идея».

Ленин очень высоко ценил мысль Гегеля о том, чтобы включить жизнь в теорию познания, в логику: «Мысль включить *жизнь* в логику понятна — и гениальна — с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой» [1].

Гегель исходит из очень правильной предпосылки, когда обращается к жизни, чтобы передать диалектику познания. Он утверждает — как материалист, что в биологическом явлении проявляется субъективность: «В природе жизнь выступает как та наивысшая ступень, которая достигается ее (природы) внешним характером благодаря тому, что эта внешность ушла внутрь себя и снимает себя в субъективности» [2].

Следовательно, жизнь являет нам поразительный пример субъективности, единичности, «которая отделяется от объекта...» Это исходный пункт познания: субъективность, *отделенная* от объекта, которая предстает перед объектом, чтобы познать его. Так стоят одна против другой две «всеобщности»: субъективная и объективная.

Тут, однако, Гегель идеалистически и финалистически искажает понятие «живого индивидуума». В первую очередь следует подчеркнуть заме-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 193.
[2] Гегель, Соч., т. VI, стр. 222.

чание Ленина: «Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, то надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного* субъекта (*=жизнь человека*) в объективной обстановке» [1].

Гегель же берет субъект абстрактно, вне объективной среды, какой является для человека социальная среда. Он видит только биологическую сторону человека, а последнюю рассматривает финалистически, так как объясняет организм посредством «души», посредством энтелехии, которую приняли на вооружение многие финалисты в биологии, начиная с Аристотеля и кончая Дришем.

Хотя Гегель и в «Философии природы» и в других своих работах справедливо требовал, чтобы жизнь понимали как единство противоположностей, как динамическое, диалектическое явление, он остался все же в плену идеалистической концепции жизни и тем, что объясняет ее энтелехией, и тем, что стремится исключить энтелехию из взаимодействия организма со средой.

Гегель исходит из спекулятивного тезиса, согласно которому организм есть понятие в его непосредственной единичной форме. Ясно, что если диалектика находит в явлении жизни яркий пример, если жизнь, как указывает сам Гегель, является вызовом метафизическому толкованию, совсем иначе обстоит дело, когда он переворачивает наоборот соотношение, когда пытается объяснить живую материю понятием. Из-за своего предвзятого мнения, согласно которому *только* живая природа диалектична, Гегель легко приходит к идеалистическим абсурдам. «Как внешность, она (жизнь. — *К. И. Г.*), правда, *способна* к таким отношениям, но постольку она не есть живое наличное бытие. Если живое существо берут как некоторое целое, состоящее из частей, как нечто такое, на что воздействуют механические или хи-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 194.

мические причины, берут как механический или химический продукт, будь последний определен чисто как таковой или же также и через некоторую внешнюю цель, то понятие становится внешним ему, живое берется как нечто *мертвое*» [1].

Гегель обратился к жизни, чтобы показать самоформирование, самодвижение понятия, чтобы дать конкретное обоснование тезису своей системы, согласно которому понятие существует в мире изначально, всеобщий же процесс есть не что иное, как самоформирование и освобождение понятия. Но точно так, как биологическое явление не есть энтелехия, «на которую не воздействуют механические и химические причины», а явление материальное, так и понятие не предполагает материи, а есть отражение материи.

Идеалист Гегель считает, что индивидуум и биологический вид суть *воплощения* отношения между единичным и всеобщим. Он видит в биологическом явлении воплощение логического соотношения в суждении, вместо того чтобы понимать суждение как отражение соотношений в природе. Логическое истолкование живой материи, биологического явления соответствует антиматериалистической позиции Гегеля. Ибо он категорически утверждает, что материалистическое истолкование жизни неприемлемо. К этим идеалистическим тезисам добавляются логистические спекуляции и аналогии относительно чувствительности и раздражимости, о которых Ленин писал: «Гегель и игра в «организм» [2]. Ибо Гегель стремился объяснить самодвижением понятия даже и форму, ассимиляцию, рост и воспроизводство организмов!

Если же перевернуть идеалистическое соотношение между живой материей и категорией, то все предстает, конечно, в совершенно другом свете: возникает ясная перспектива материалистического понимания категории всеобщего и особенного.

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 227.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 195.

И тогда становится ясно, что всеобщее и особенное являются далеко не только категориями логического, а весьма важными категориями, действующими в живой природе, в государстве, в этическом, эстетическом и других явлениях.

Несмотря на то что в различных конкретных вопросах государства, истории, этики, логики Гегель от случая к случаю прибегал к анализу категорий всеобщего — единичного, он не обобщал систематически полученных результатов в «Науке логики». Во-вторых, не следует забывать, что его анализы часто бывали извращены тезисом его системы относительно преимущественного положения всеобщего, рассматриваемого как цель частного (например, в философии государства и права), чтобы «доказать» совершенство прусского государства.

Если оставить в стороне идеалистический тезис о жизни как выражении понятия, то мы найдем весьма убедительный диалектический анализ отношения между индивидуумом и родом. Гегель показывает взаимосвязь между ними: индивидуум не существует вне рода, род содержит в себе индивидуум. Индивидуум не может оторваться, изолировать себя от рода или выйти из него. Индивидуум есть род «в себе», но не род «для себя». Индивидуум есть творение рода и вместе с тем средство сохранения рода; тем самым индивидуум есть всеобщее, есть то общее и тождественное, что существует у всех индивидуумов данного рода. Конечно, тождество, которое Гегель устанавливает между индивидуумом-внутренним-субъективным не имеет никакого смысла. Это тождество является лишь примером приложения его тезиса о «самообособлении» понятия к жизни, к природе. Однако заслуживает внимания замечание Гегеля: «Но это влечение к роду может реализоваться лишь через снятие единичных индивидуальностей, являющихся еще особенными по отношению друг к другу [1].

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 236.

Это уничтожение и вместе с тем снятие индивидуума осуществляется в биологической сфере в результате смерти индивидуума. В результате смерти индивидуума сохраняется жизнь рода. «Живое существо умирает потому, что оно есть противоречие: *в себе* оно есть всеобщее, род, и однако непосредственно оно существует лишь как единичное. В смерти род показывает себе силой, властвующей над непосредственно единичным» [1].

Переход, совершаемый Гегелем от биологического к духовному, от жизни к познанию, искусственный, необоснованный. У него имелась, как отметил Ленин, лишь правильная догадка о том, что жизнь предшествует познанию, но как философ-идеалист он не был в состоянии научно объяснить возникновение сознания, зависимость сознания от живой материи и т. п. Гегель догматически утверждает, что смерть единичного означает в то же время появление духа. В данном случае он основывается на своем идеалистическом постулате, согласно которому всеобщность (род) тождественна со всеобщим — идеей. Этот тезис, конечно, принадлежит его системе и спекулятивен в сопоставлении с данными биологии, психологии и истории общества. Лишь классики марксизма разрешили проблему возникновения речи, сознания, способности к обобщению, основываясь на истории техники и биологического развития человека в условиях первобытно-общинного строя. Игнорируя весь этот комплекс сведений, добытых рядом наук, Гегель видит только «освобожденное понятие»: «Возвышение понятия над жизнью состоит в том, что его реальность есть форма понятия, освобожденная к всеобщности» [2]. «Свобода», как известно, по Гегелю, состоит в том, что мышление имеет своим объектом самое мышление. В этом идеалистическом, спиритуалистическом определе-

---

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 329.
[2] Гегель, Соч., т. VI, стр. 238.

нии Гегель забывает, что под идеей он подразумевает мир со всем богатством его явлений.

Развитие концепции познания опять начинается с критики Канта и Юма. С одной стороны, потому что они оторвали явление от вещи в себе, с другой — потому что свели «я» к пустой форме. Гегель упрекает Канта в том, что он, как и Юм, не понял, что «я», дух, нельзя лишить всего, что в нем есть эмпирического, конкретного, как сущность, как вещь в себе. Для Канта от духа осталось только «я мыслю», которое сопровождает любое представление. Но ясно, указывает Гегель, что, вместо того чтобы постичь «я», Кант остановился на простом и неподвижном, метафизическом *представлении* «я».

В то время как Кант видел нечто отрицательное в том, что «я» всегда относится к самому себе, Гегель говорит «неудобство», — Гегель видит в самосознании эмпирически воспринимаемое выражение чистого понятия, «абсолютное соотношение с самим собой», которое как разделяющее суждения делает себя своим предметом.

Гегель указывает, что «я» не следует брать в его обыденном понятии, в значении *субъекта без объекта*. Это деление абстрактно, метафизично; Гегель считает его ниже докантовских философских концепций. «Я» следует понимать как «единство себя самого и своего другого», как *конкретное* единство. Докантовская философия серьезно относилась к этому *другому,* считала, что философия должна раскрыть, что такое это другое, что такое мир *в себе*. Канта же не интересовало, ни что есть мир в себе, ни что такое «я» в себе. Он стремился *устранить* эти основные проблемы. «Но не итти дальше явления и того, что в обыденном сознании получается для простого представления, значит отказываться от понятия и от философии» [1]. Гегель был убежден, что выступает против «простого представления» и кантовского метафизи-

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 244.

ческого субъективизма с высших позиций «истинной философии». По существу, как известно, это было противопоставление двух эпох, двух поколений философов: Гегель, представитель эпохи французской революции, жажды действия и познания, отвергает агностицизм как выражение робости, отказа от познания и действия. В гегелевском обосновании возможности и необходимости познания вещи в себе мы видим весь пафос эпохи революции.

Гегель игнорировал глубокие социальные причины, определявшие эту его позицию. Парадоксально, что он, чья гносеологическая позиция была совершенно конкретна, то есть исторически определена, приходит к сознанию теории диалектики познания исходя из требования понимать познание как освобождение от его «антропологических» корней. Дух, требует Гегель, надо исследовать не в «его темной области», то есть в его отношениях с конкретным миром, со средой, влияющей на него. Тут Гегель ссылается на биологические и психологические воздействия, которым мы подвергаемся, он игнорирует социальный характер психологии и, исключая воздействие психологических факторов на познание, он вместе с тем отрывает мышление от всякого социального влияния. Хотя Гегель и включил в «Феноменологию духа» — конечно, на идеалистической основе — элементы социального объяснения мышления, теперь он считает, что «чистое» исследование мышления уже не надо больше связывать с исследованием «сознания». «Дух есть на этой ступени *конечный* дух, поскольку *содержание* его определенности есть некоторое непосредственное данное содержание; наука об этом духе имеет своей задачей изобразить путь его движения, в котором он освобождает себя от этой своей определенности и шествует вперед к уразумению своей истины,— бесконечного духа» [1].

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 246.

Гегель был, конечно, прав, когда подчеркивал, что при изучении форм мышления, когда мышление занимается самим собой, психологическая, генетическая сторона отступает на второй план. Но ведь он сам продолжает придерживаться справедливого тезиса, что идея есть вместе с тем отражение объективного мира. Он утверждает, что познающее «обладает в лице своего понятия *всей сущностью* объективного мира; его процесс состоит в том, что оно полагает для себя конкретное содержание этого мира тождественным *с понятием* и, наоборот, понятие тождественным с объективностью» [1]. В этом втором значении идея есть самое конкретное и богатое отражение мира: тем самым идея отразит и все ее конкретные определения, весь комплекс условий общественно-исторического порядка. Это явствует из того, как Гегель истолковывает, использует и в какой последовательности расставляет логические категории. Его система категорий есть «система», выражение социальных определений в представлении Гегеля, а ни в коей мере не «чистое» изложение «бесконечного духа» или идеи, имеющей объектом самое себя. Заслуга Гегеля состоит в том, что «логическая наука» является не только «системой» категорий, но и диалектикой категорий.

Гегель не мог знать историко-общественного определения мышления, открытого марксизмом. Зато ему удалось убедительно представить диалектику объективизации мышления. Хотя для Гегеля и субъект, и объект суть «Идея», он резко подчеркивает диалектическую противоположность между ними. Раздел «Идея истины» не представляет собой статическое изложение какой-то окаменелой идеи, платонической сущности, а освещает «влечение» субъекта охватить объективную истину. «Влечение имеет поэтому определенность, состоящую в том, что оно снимает свою собственную субъективность, превращает свою пока что абстрактную

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 248.

реальность в конкретную и наполняет ее *содержанием* мира, который предположен его (влечения) субъективностью»[1]. «Влечение к истине» есть, следовательно, стремление мышления отразить объективный мир. Диалектика мышления — как и диалектика этического свершения — есть *определенность,* диалектическое снятие субъективности. Субъект «отрицает» объективный мир не в том смысле, что обходит его, что не считается с ним или изобретает мир, а в том смысле, что «ассимилирует» его посредством мышления, понятий. Теперь предикат суждения не сводится к «объективности понятия», а есть «...соотносящее сравнение понятия вещи и ее действительности»[2].

Хотя понятие есть достоверность самого себя, оно признает, что ему противостоит постороннее, объективное бытие, не оно, а «иное» или «инобытие» (das Anderssein). Для идеалиста Гегеля это «иное» есть и не есть «нечто иное», чем понятие. Во всяком случае, Гегель считает, что это «иное» имеет для понятия лишь второстепенное значение чего-то «несущественного». Все же если бы оно не было существенно, то как объясняется тот факт, что понятие, противостоя «иному», занимает настороженную позицию? Ибо Гегель пишет: «...оно есть постольку влечение снять это инобытие и созерцать в объекте тождество с самим собой»[3].

С гносеологической точки зрения Гегелю удалось диалектически проследить сущность познания: «отрицание» или «преобразование» объекта мышлением в понятия. Действительно, в логико-гносеологическом плане процесс познания представляется как некое «отрицание» или «ассимиляция» объекта. Но философы-идеалисты забывают, что познание есть только *одно* отношение человека к объективной действительности, забывают, что

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 248.
[2] Там же, стр. 249.
[3] Там же, стр. 249.

гносеологическое соотношение основано на практическом и онтологическом соотношении, в котором материя является первым фактором, а мышление — вторым. Хотя Гегель говорит далее и о «добре» — об этическом отношении, названном Кантом «практикой»,— хотя он в принципе и признает, что техника *предшествует* познанию истины, в конечном итоге Гегель делает все же упор на тезис о том, что идея «вновь находит» самое себя.

Материалистическая гносеология неразрывно связана с материалистической онтологией, с тезисом о приоритете материи над духом, с нравственно-политической необходимостью считаться с объективными законами общества и природы и ставить проблему сознания как способность отражать эти законы, а не облегчать отражение посредством «самонахождения» понятия в объекте.

Идеалистический тезис самонахождения понятия с самого начала поднимает вопрос: для чего требуется такое усилие познания, зачем нужен столь сложный, постепенный и противоречивый процесс, когда объективный мир имеет *такую же природу,* как и мышление? Сам Гегель признал, что еще Аристотель так полно описал логические формы, что, «по существу», нечего больше добавить. Если считать, что познание сводится к самопознанию мышления, оторванного от природы и общества, тогда уж совершенно непонятно, какое значение имеет для познания вся его история, воплощенная в истории техники, науки и философии.

Сам Гегель понял, что мышление — это процесс и что оно является процессом именно потому, что «наполняется» содержанием объективного мира. Но этот диалектический тезис у него переплетается с тезисом его системы о самонахождении понятия в предмете.

Далее, Гегель анализирует процесс, в котором субъективность снимает себя, уничтожает себя. В этом анализе Гегель снова останавливается — в критике кантовского субъективизма — на вопро-

се о так называемом ограниченном, или конечном характере познания. Кант придумал некую непознаваемую вещь в себе, спроецировав истину в недоступное мышлению пространство. Определения и категории мышления, моменты понятия и т. п. были преобразованы Кантом в конечные определения, но в значении субъективных, противопоставленных вещи в себе. Вместо того чтобы увидеть в процессе познания диалектику познания, диалектику конечного и бесконечного или относительного и абсолютного, Кант по-субъективистски извратил относительный, преходящий, условный характер познания.

Гегель освещает с новой стороны противоречия, в которых запутывается агностицизм: даже «ограниченное», конечное познание есть познание объективное, а ничуть не субъективное, так как в противном случае мы впадаем в «противоречие, заключающееся в том, что это есть истина, которая вместе с тем не есть истина»[1]. Познание не может быть одновременно истинным и субъективным. Если оно истинно (и это Кант подразумевает, когда утверждает, что познание конечно, что оно сводится к «явлению»), оно объективно, то есть проникло в объект, сняло субъективность. А раз познание проникло в объект, то ничто не мешает познанию идти дальше, в бесконечность. Потому что познание есть влечение, процесс, оно имеет цель и как таковое должно снять свою субъективность.

Мы не можем, конечно, согласиться с гегелевским тезисом о том, что это влечение есть влечение понятия «реализовать себя для себя самого». Если бы не было столкновения первобытного человека с природой, столкновения, вызванного материальными нуждами, не было бы влечения к истине, не существовало бы даже членораздельной речи, а следовательно, и мышления. Мышление, которое решает «реализовать себя для самого

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 250.

себя», мышление, оторванное от комплекса материальных нужд, — это идеалистическая фикция.

Субъекту противостоит объект; Гегель повторяет тезис (относительной) объективности мира и вместе с тем тезис «о влечении понятия реализовать себя для самого себя»: «...объект... предполагается идеей познания как *в-себе-сущий,* но по существу он предположен так в том отношении, что она, уверенная в самой себе и в ничтожности этой противоположности, приходит к тому, чтобы реализовать в нем свое понятие» [1].

Идеалист Гегель не может признать зависимость субъекта от объекта, не может понять, что корень всякого познания — это практика. Гегель предполагает, что объект как бы обладает определением определимости через понятие. Первая фаза познания, по Гегелю, — это «определяющее воздействие» (bestimmende Tätigkeit), характеризуемое им как «непосредственное сообщение» в том смысле, что у нас имеется пока непосредственное отражение понятия, «сообщение» или проникновение мышления в объект, которое в то же время является объективным. Это «уловление чего-то данного» (eine Auffassung des Gegebenen). Эта терминология, даже если ее и можно оспаривать, имеет все же значение объективного познания, так как Гегель ее объясняет следующим образом: «Положенное определение считается поэтому вместе с тем лишь некоторым *найденным* пред-положением, *уловлением* чего-то *данного,* в котором деятельность понятия состоит скорее лишь в том, чтобы быть отрицательным по отношению к самому себе, держаться по отношению к наличному сдержанно и пассивно, дабы последнее могло себя *показать* не как определенное субъектом, а таким, каково оно в самом себе» [2].

Это истолкование познания принимает, следовательно, все меры предосторожности, чтобы сохра-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 251.
[2] Там же, стр. 251—252.

нить объективность познания. Гегель настаивает на том, что *деятельность* понятия не должна искажать данного объекта, каков он есть: «Указанное познание выступает поэтому в этой посылке даже не как некоторое *применение* логических определений, а как некоторое получение и уловление их как преднайденных, и его деятельность выступает как ограничивающаяся лишь удалением от предмета некоторого субъективного препятствия, некоторой внешней скорлупы. Это познание есть *аналитическое* познание» [1].

Аналитическое познание идет от известного к неизвестному (Гегель утверждает, что и синтетическое познание идет тем же путем). Определительная операция, совершаемая понятием через аналитическое познание, ведет к форме простого *отождествления абстрактной всеобщности.*

Аналитическое познание исходит от конкретного предмета. Но его анализ означает не разложение его *представления* на несколько представлений, а раскрытие *определений понятия,* содержащихся *непосредственно* в предмете. «Из рассмотрения природы идеи познания получился тот вывод, что деятельность субъективного понятия должна рассматриваться, с одной стороны, лишь как *развитие* того, что уже *есть в объекте,* потому что сам объект есть не что иное, как тотальность понятия» [2].

Гегель диалектически формулирует участие субъекта и объекта в процессе познания: «Настолько же односторонне представлять себе анализ так, как будто в предмете нет ничего такого, что не было бы *вложено* в него, насколько односторонне полагать, что получающиеся определения только *вынимаются* из него» [3].

Гегель отвергает оба толкования, первое — субъективного идеализма, второе — «реализма». Субъективный идеализм преувеличивает роль

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 252.
[2] Там же, стр. 253.
[3] Там же.

субъективного мышления. Гегель отвергает эту точку зрения; гегелевское самонахождение понятия имеет, следовательно, ясное значение не нахождения субъекта в объекте, а содержит в себе, так сказать, «объективную область» идеи.

С другой стороны, «реализм» отрицает самую роль мышления, недооценивает аналитическую деятельность, когда утверждает, что определения пред-положены. Предмет берется или принимается за данный; логическое существует в предмете, но должно быть *раскрыто* мышлением. Мышление не открывает логическое так, как археолог открывает орудия или геолог — минералы. Мышление *«перерабатывает»,* оно есть «...преобразование данного материала в логические определения...» Логические определения составляют заслугу мышления.

И все же, подчеркивает Гегель, эти определения представляют собой лишь субъективное конечное мышление, передающее *непосредственные* определения, найденные им в объекте.

Этого недостаточно, это еще не *опосредствование,* это не представляет собой развития различий, переходов, процесса познания. Аналитическое мышление передает только *данные, непосредственные* различия; оно различает часть и целое, причину и следствие и т. п., различает *ранее установленные* соотношения и связи. Даже если оно отражает какой-нибудь синтез, этот синтез оно находит в готовом виде.

Гегель упрекает Канта в том, что он взял из формальной логики определенные связи, понятия соотношений и даже синтетические принципы как *данные,* вместо того чтобы показать *движение* и *переход* одной категории в другую.

Гегель не принижал значения аналитического мышления, операции рассудка, а только ограничил их смысл и значение. «Всеобщий переход от аналитического к синтетическому познанию вызывается необходимостью перехода от формы непосредственного к опосредствованию, от абстрактного

тождества к различию»[1]. Результат конечного познания, рассудка есть *формальное тождество* или *абстракция;* она либо разлагает конкретный предмет на общий и абстрактные элементы, либо выделяет закон или различные силы и т. п. Это значит, что конкретный предмет не был отражен как конкретный, понятие не было использовано в его бесконечной форме.

Синтетическое познание стремится постигнуть многообразие определений предмета; его цель — необходимость. Синтетическое познание переходит от абстрактного тождества к отношению или от бытия к рефлексии. Но последнее еще не есть рефлексия понятия. Оно передает необходимость, лежащую внутри объекта, но не необходимость понятия. Аналитическое и синтетическое понятия приходят лишь к *внешним* определениям. Познание, понятие не успело определить себя. Затем Гегель анализирует пределы синтетического познания, останавливаясь на его моментах: дефиниции, подразделении и теореме.

Недостаточность дефиниции состоит, по Гегелю, в том, что она сводит богатство многообразных определений созерцаемого наличного бытия к простейшим моментам, которые *выбирает* субъект. Отсутствует принцип, руководствуясь которым можно было бы считать вполне обоснованным выбор одних сторон предмета и пренебрежение к другим. «Дефинирование поэтому и само отказывается от настоящих определений понятия, которые были бы по существу принципами предметов, и довольствуется *признаками,* т. е. такими определениями, *существенность* которых для самого предмета есть нечто безразличное и которые скорее имеют своей целью быть только *отметками* для некоторой внешней рефлексии»[2]. Гегель привел примеры, взятые у современных ему натуралистов, чтобы продемонстрировать недостаточность неко-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 260.

[2] Там же, стр. 266.

торых определений, которые ограничиваются некоторыми отдельными, изолированными признаками или сторонами. Когда естествоиспытатель берет какое-нибудь свойство или какую-нибудь сторону предмета изолированно и *безразлично* ко всем остальным свойствам и сторонам, когда физик отрывает какую-нибудь *одну* силу и противопоставляет ее другим, тогда понятие не осуществляется.

Во-вторых, указывает Гегель, дефиниция соотносится с действительностью. Но в действительности — в природе и обществе — очень часто мы не находим понятия в чистом виде. Например, живые существа не всегда олицетворяют свою идеальную дефиницию, равно как и люди или государства не всегда представляют все признаки, содержащиеся в их дефинициях. Следовательно, дефиниция слишком связана с определенным наличным бытием и поэтому может дать только понятие в непосредственной форме, без рефлексии понятия.

Чтобы перейти к опосредствованию, дефиниция должна перейти к *подразделению,* всеобщее должно разделиться, обособиться. Переход от всеобщего к особенному Гегель считает основой систематической науки, систематического познания, в том смысле, что наука содержит множество дефиниций, соответствующих предметам. Взятая в себе дефиниция есть нечто единичное; совокупность дефиниций образует основу систематической науки.

В природе, обществе и т. п. нам дается конкретное единичное; в науке началом должно быть всеобщее — самое простое. Познание должно начинаться с более простого, с абстракции, чтобы затем прийти к конкретному. «Взятое само по себе, *всеобщее* есть первый момент понятия потому, что оно есть *простое,* а особенное есть только последующее потому, что оно есть опосредствованное; и обратно, *простое* есть нечто более всеобщее, а конкретное, как внутри себя различенное и, стало

быть, опосредствованное, есть то, что уже предполагает переход от некоторого первого»[1]. Гегель подчеркивает, что этот диалектический путь — от абстрактного к конкретному — относится не только к дефинициям, подразделениям, принципам и т. п., но и к «порядку познания вообще».

Мы учимся читать, не читая целые слова, а начиная с элементов, с абстрактных звуков и их знаков. В геометрии начинают не с конкретной фигуры, а с точек и линий, а в физике — с различных свойств природы, взятых из конкретных явлений, представляющих собой целые комплексы свойств, сил и т. д.

Гегель указывает, что ошибочно мнение, согласно которому в науке можно было бы начинать с конкретного, с того, что можно созерцать, потому что созерцание более доступно, чем познание. Некоторые думают, что этот путь — от конкретного к абстрактному — якобы более «естествен». Но познание должно быть научным, а не «естественным», поэтому оно идет от абстрактного к конкретному.

Следовательно, *подразделение* отправляется от всеобщего, от абстрактного, но ему не хватает *принципа,* которым следует руководствоваться, чтобы идти к конкретному. «Дело познания в этом отношении может поэтому состоять лишь в том, чтобы частью упорядочить отысканное в эмпирическом материале особенное, а частью также и найти посредством сравнения его всеобщие определения»[2].

Эти определения становятся затем принципами подразделения, которые могут быть весьма разнообразными. Так, например, при классификации видов требуется лишь, чтобы виды были упорядочены между собой согласно установленному для подразделения принципу.

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 270.
[2] Там же, стр. 272.

Но такое подразделение не исчерпывает понятия. Виды представляют нам неопределенное многообразие, и тот факт, что к 67 видам попугаев прибавится еще 12 видов, не исчерпывает рода, это безразлично для рода. Требование исчерпывания рода означало бы представить полностью все виды. Гегель указывает, что в самой природе вообще не существует необходимых принципов подразделения, в ней господствует случайность. Одни формы природы иллюстрируют один принцип, другие формы — другой; к этим прибавляются и гибридные формы, относящиеся к двум или нескольким принципам. Поэтому бывает, что естествоиспытатели ориентируются иной раз по существенным, характерным чертам, а в других случаях по несущественным признакам. Вывод Гегеля таков: с уверенностью можно утверждать только, что эмпирические виды *различаются* между собой. Это означает не снятие подразделения как способа классификации, а только подчеркивание, выявление его пределов и раскрытие неспособности синтетического познания подменить собой диалектическое познание.

Теорему Гегель ставит выше дефиниции и подразделения, потому что посредством ее предмет познается в своей действительности. Вместе с дефиницией теорема представляет «идею», единство понятия и действительности. Сама она есть лишь поиск, поскольку «реальность... еще не проистекает из понятия».

Гегель расценивает теорему как истинное выражение того, что есть синтетического в предмете, отражение того, что необходимо с точки зрения понятия, и *доказательство* этого. Но Гегель оговаривает, что не все теоремы какой-либо синтетической науки — какой является, например, геометрия — равноценны. Что касается других наук, то их недостаток заключается в том, что хоть они и исходят от всеобщего, они его, однако, не *развивают,* а *применяют* к эмпирическому материалу. Вместо того чтобы особенное, конкретное было пло-

дом мышления, оно есть только эмпирическое «добавление».

Гегель критиковал прием физиков, претендующих на то, что физика является синтетической наукой. По существу, указывает Гегель, они *принимают за исходные* принципы, которые следовало бы вывести из опытов. После того что они постулируют принципы, они «подстраивают» затем факты согласно этим постулатам, что разоблачает тавтологический характер этого приема.

Ленин подчеркнул значение этого замечания Гегеля, которое содержит острую критику в адрес тех, кто извращает факты. Лишь Маркс мастерски применил этот способ, раскрыв извращения, к которым прибегали французские экономисты.

Говоря о синтетическом методе, Гегель указывает, что он не отвечает задачам философии, хотя и был использован Спинозой. Что касается Вольфа, то он вульгаризировал синтетический метод, синтетически излагая всякого рода сведения, не содержащие в себе ничего научного. «Синтетической» форме не удалось спасти ненаучное содержание. Гегель считает, что как Кант, так и Якоби основательно содействовали ниспровержению синтетического, материалистического изложения, указывая, что оно заключено в «...кругу оцепенелой необходимости, характеризующей конечное, и что *свобода* (т. е. *понятие* и, стало быть, *все истинно-сущее)* лежит по ту сторону этого способа доказательства и недостижима для него»[1].

Синтетическое познание не является самой высокой формой познания и не может заменить диалектику, потому что исходит из постулатов, из чего-то *внешнего,* заранее данного (vom etwas Vorausgesetzten). Гегель указывает, что философия не может принять этого *первого пред-положения,* потому что в этом случае мышление скатывается до уровня рассудка и останавливается на формальном тождестве. Геометрия имеет дело с абстракт-

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 287.

ным созерцанием пространства, она может удовлетвориться синтетическим методом конечного познания, определениями рассудка, хотя и она сталкивается с несоизмеримым и иррациональным, в конечном итоге ведущим к снятию рассудка.

Гегель считает синтетическое познание несовершенным, потому что еще не осуществилось единство понятия с самим собой, то есть с действительностью. «Поэтому из-за несоответствия предмета субъективному понятию идея все еще не достигает истины в этом познании» [1]. Это утверждение следует, конечно, рассматривать и положительно и отрицательно. Положительно — в том смысле, что мышление должно «ассимилировать» или преобразовать предмет; отрицательно же — в том смысле, что Гегель всегда подчеркивает свой неизменный тезис об идее как основе вселенной.

Переход от аналитического и синтетического познания к абсолютной идее происходит путем анализа идеи добра, практики. Ленин дал высокую оценку тому, что Гегель ставит практику впереди познания. Ленин указывал, что «Очень хорош § 225 из **Энциклопедии,** где *«познание»* («теоретическое») и «воля», «практическая деятельность» изображены как две стороны, два метода, два средства уничтожения «односторонности» и субъективности и объективности» [2].

В этом параграфе Гегель характеризует процесс познания как уничтожение и снятие субъективности и объективности. Субъективность снимается в результате принятия, признания объективного мира. Объективность снимается в том смысле, что мышление отрицает все случайное и кажущееся в мире данных предметов. Первая тенденция названа Гегелем «влечением к истине» или «теоретической деятельностью», вторая — «влечением к добру» или «практической деятельностью».

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 288—289.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 200.

Далее, возвращаясь к характеристике этих двух тенденций, Гегель отмечает их относительное противопоставление. Практическая деятельность не берет мир таким, каков он есть, а хочет преобразовать его согласно какой-то цели. В реальных условиях жизни этой тенденции создается противоречивое положение: цель содержится только относительно, или, как формулирует Гегель, она «выполняется и не выполняется», она в одно и то же время возможна и реальна, осуществлена и в то же время существует лишь возможность ее осуществления. Тем самым цель становится императивом (Sollen), который должен быть осуществлен, даже не будучи осуществленным. Благодаря его деятельности человеку удается, однако, снять его противоречие и осуществить *единство* теоретической и практической идей.

Ленин высоко оценил то, что «практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине»[1]. Но в то же время, раскрывая рамки гегелевской концепции в этой проблеме, Ленин указал, как следует использовать эту интуитивную догадку Гегеля и в каком смысле ее следует критиковать.

Как известно, у Гегеля само понятие «практика» не может иметь достаточно ясного, последовательного и глубокого значения. Слабость класса, представленного Гегелем, позволяла лишь абстрактное принципиальное принятие практики. Низкая степень развития производительных сил в Германии того времени, а также политическая слабость буржуазии препятствовали твердому, разностороннему признанию практики. У Фихте мы нашли *теорию* действования, а у Гёте — положительное, но общее и неразвитое указание на роль практики в познании.

Гегель скороговоркой излагает свою позицию по этому вопросу, не подтверждает ее примерами, не

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 203.

развивает ее, не противопоставляет ее какой-либо другой гносеологической позиции. Во-вторых, Гегель остается волей-неволей в плену этических традиций Канта и Фихте, которые сводили практику к этике.

Поэтому Ленин пишет: «Почему от практики, действия, переход только к «благу», das Gute? Это узко, односторонне! А *полезное?*» [1]

У немецких идеалистов, у одних больше (Кант), у других меньше (Гегель), практическая деятельность не содержит ни преобразования природы (техника), ни преобразования общества (политика), а ограничивается моральным самопреобразованием.

В анализе «идеи добра», то есть этического отношения человека к жизни, Гегель не пошел дальше установления общего различия между *этическим* и *теоретическим* отношением.

«В теоретической идее субъективное понятие, как *всеобщее,* само по себе *лишенное определений,* противостоит объективному миру, из которого оно берет себе определенное содержание и наполнение. В практической же идее это понятие противостоит, как действительное, действительному. Но та уверенность в самом себе, которой субъект обладает в своей в-себе-и-для-себя-определенности, есть уверенность в своей действительности и в *недействительности* мира...» [2]

Здесь Гегель устанавливает, что в этическом плане человек не может принимать объективный мир за норму, а должен считать нормы, ценности «реальными», а мир — «нереальным». В особенно важном месте Ленин подчеркнул понимание специфики этического отношения: «Это понятие (=человек) есть *стремление* реализировать себя, дать себе через себя самого объективность в объективном мире и осуществить (выполнить) себя» [3].

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 203.
[2] Гегель, Соч., т. VI, стр. 184.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 204.

Но в марксистской этике, как известно, нормы, ценности не воспринимаются как противопоставленные действительности мира; они находятся в диалектическом соотношении с необходимостью, они вытекают из условий материальной жизни, кристаллизуют в идеальной, объективной форме потребности какого-нибудь класа или общества, не разделенного на классы.

Гегель уловил диалектику объективности как этическое явление еще в «Феноменологии духа». И теперь он указывает, что идея добра, принцип или нравственная норма, хотя и кажется человеку «внутренней», в сущности, имеет объективный характер. «Оно [добро] выступает с достоинством чего-то абсолютного, ибо оно есть тотальность понятия внутри себя, объективное, имеющее вместе с тем форму свободного единства и субъективности» [1].

Гегель ставил добро выше познания на том основании, что идея добра «...обладает достоинством не только всеобщего, но также и безоговорочно действительного. — Она есть *стремление,* поскольку это действительное еще субъективно, полагает само себя, а не обладает вместе с тем формой непосредственной предпосылки...» [2]. Далее, Гегель опять уточняет, что конечная деятельность человека имеет значение «дать себе реальность в форме внешней действительности».

Гегель уловил превосходство практики над теоретическим познанием, потому что она содержит в себе и действительность. Но его понимание этой действительности очень далеко от марксистско-ленинского понимания.

Для Гегеля действительность может быть субъективной, ибо действительность стремления человека осуществить себя осуществляет объективные ценности, нормы. Гегель не сумел дойти до пони-

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 290.
[2] Там же.

мания соотношения между нормами и социальной действительностью.

Узкому толкованию, данному Гегелем созиданию, этическому осуществлению, Ленин противопоставил в лапидарной форме основной тезис марксистской этики. В то время как Гегель, последовательно следуя своей системе, видел в этическом осуществлении утешение, позволявшее ему провозгласить «недействительность» мира, Ленин пишет, что «мир не удовлетворяет человека и человек своим действием решает изменить его»[1]. Но решив изменить его, человек — в марксистско-ленинском понимании — ни на один миг не отказывается от действительного мира, ни за какое духовное вознаграждение, как этого требовал Шиллер, а зачастую и Гегель в своих теоретических формулировках.

Гегель уловил диалектику ценности в одном из ее аспектов — в аспекте соотношения между абсолютностью объективной ценности как идеального требования и субъективным, относительным характером возможностей человека. Он указывает, что «самоопределение», человеческая этика есть нечто особенное и вместе с тем нечто невыполненное. Хотя тенденция к осуществлению сама по себе является ценной, она представляет собой лишь субъективное стремление, не совпадает с ценностью, с объективным благом. Гегель сам отклоняет это возражение, так как, пишет он, «...добро, хотя оно и значимо в себе и для себя, есть какая-нибудь особенная цель, которая, однако, не получает впервые своей истинности через реализацию, а уже сама по себе есть нечто истинное»[2].

В самом деле, человека интересует, в какой мере добро как общая норма имеет значение цели в его собственных глазах или, другими словами, в какой мере общее добро является одновременно и особенной целью.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 205.
[2] Гегель, Соч., т. VI, стр. 291.

Гегель заметил, что между человеческими целями и объективным миром нет пред-положенной гармонии и что они часто вступают в столкновение, в коллизию. Миру именно потому, что он объективен, безразличны цели человека. Гегель пишет: «Со стороны предположенного ему объективного мира, в пред-положении которого состоит субъективность и конечность добра и который как некоторое другое идет своим собственным путем, само выполнение добра встречает помехи и даже натыкается на невозможность» [1].

Из того, что этическое осуществление человека *конечно* и может быть неосуществленным, Гегель, приходит к необоснованному выводу, в соответствии с его старой враждебностью к императиву Канта и Фихте. Он утверждает, что этическое осуществление человека представляет собой олицетворение добра в «случайной и преходящей» форме, что между реализованными ценностями существуют коллизии, антиномии, что, наконец, «идея завершенного добра есть, правда, *абсолютный постулат,* но не больше, как постулат, т. е. абсолютное, обремененное определенностью субъективности» [2].

Как мы не раз пытались показать в данной работе, гегелевскую критику императива следует рассматривать по-разному в зависимости от того, что он преследовал своей критикой. Эта критика имела положительное значение, когда была направлена против кантовского ухода в небеса «категорического императива» и против утопической стороны этики Фихте, то есть тогда, когда она представляла собой положительные политические тенденции немецкой буржуазии. Но, как это конкретно явствовало уже в «Философии права», Гегель пользовался критикой императива и для того, чтобы объявить «подрывным» всякое недовольство, всякое проявление несогласия с «действительностью» прусского государства.

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 292.
[2] Там же.

В «Науке логики» Гегель находится — с точки зрения его политической эволюции — на пути к позициям идеолога абсолютизма. Установив превосходство добра над теоретическим познанием, он хочет показать, что добро ниже абсолютной идеи. Аргументация Гегеля не выдерживает критики: норма именно потому и есть норма или «абсолютный постулат», чтобы беспрестанно *стимулировать* волю человека к постоянному совершенствованию, к постоянной деятельности, осуществлению и творчеству. Марксистско-ленинская этика критикует неосуществимые этические нормы, не имеющие корней в исторических условиях нашей эпохи, отвергает спиритуалистические идеалы, выдвигаемые в качестве диверсий, но твердо поддерживает *идеальный* и *императивный* характер этических норм.

Гегелевские рассуждения о мнимом превосходстве теоретической идеи над нормой действительны для тех идеалистов, каких немало и среди современных аполитичных буржуа, которые ищут в познании (рассматриваемом только как созерцание) *утешение в невозможности этического осуществления.*

Однако в ходе *обоснования* этого неправильного, спиритуалистического тезиса Гегель делает некоторые интересные и ценные утверждения. Так, когда Гегель указывает, что для теоретического познания действительность существует независимо от субъективных мнений, Ленин дает следующую оценку этой мысли: «(Это чистый материализм!). Воля человека, его практика, сама препятствует достижению своей цели... тем, что отделяет себя от познания и не признает внешней действительности за истинно-сущее (за объективную истину). Необходимо *соединение познания и практики*»[1].

Как указывает Ленин, этико-политическая концепция, лишенная познания действительности, точ-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 208.

нее, познания общественной закономерности, висит в воздухе. Нельзя поставить перед собой этические идеалы, если не знаешь, куда направляется история.

Но Гегель использует правильный тезис о необходимости познания действительности в качестве довода против императива и для доказательства превосходства теоретического познания над этикой. Подобный довод может быть действителен лишь против этики, *противопоставленной* действительности, этики, игнорирующей познание и принятие объективной действительности или отказывающейся опираться на них. Иначе обстоит дело с марксистской этикой, в основе которой лежит научный социализм.

Следовательно, критика Гегеля в адрес «воли, относящейся к познанию», действительна лишь по отношению к той этике прошлого или настоящего, в основе которой не лежит знание объективных законов истории. Критика Гегеля принципиально правильна, но буржуазный философ вовсе не применил ее, когда вместо того, чтобы обосновать свою этику объективными требованиями истории, необходимостью антифеодальной борьбы, он связал ее, напротив, с оправданием и прославлением прусского абсолютистского государства.

В цели, соотносящейся с действительностью, в средстве или орудии ее реализации и в совпадении субъекта с объектом Гегель видел три посылки.

Говоря об «умозаключении действования», Гегель сформулировал в этой метафоре ценную диалектическую мысль, если, как указывал, Ленин, истолковывать ее по-материалистически: мысль о том, что умозаключение закрепляется в сознании человека в результате миллиардного повторения какого-либо действия, то есть в результате практики.

Продолжая анализ диалектики действования, Гегель показал, что означает с гносеологической точки зрения деятельность человека: она означает изменение некоторых сторон объективной действи-

тельности, некоторых качеств и т. д. «Идея в-себе-и-для-себя-определенного понятия тем самым теперь уже положена не только в деятельном субъекте, но так же и как некоторая непосредственная действительность, и, обратно, последняя, как она есть в познании, положена так, что она есть истинно-сущая объективность» [1].

Это значит, что как деятельность, так и познание содержат в себе полное признание объективной действительности. С помощью этого признания было осуществлено единство субъективности и объективности, была снята — гносеологически — односторонность субъективного идеализма и «реализма». Так был получен результат, синтез, «абсолютная идея».

д) Абсолютная идея

Ленин очень высоко ценил эту заключительную главу, так как «она почти не содержит специфически *идеализма,* а главным своим предметом имеет *диалектический* **метод»** [2].

Хотя это заключительная глава «Науки логики», которая, согласно концепции Гегеля, является в то же время системой категорий или онтологией, «абсолютная идея» не представляется как попытка провозгласить идею *основой* явлений, а диалектику — «понятием разума» или методом познания явлений. Конечно, в пафосе, с которым Гегель представляет понятие, нет недостатка в идеалистических чертах — иногда даже в очеловечивании понятия. Гегель, например, утверждает, что понятие обладает «личностью», а о философии он утверждает, что идея является единственным ее содержанием и предметом, что назначение философии — находить идею в явлениях, будь то в природе, искусстве или религии. В то время как философия природы, эстетики или философия религии должны

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 295.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 227.

заниматься достижением идеи в природе, искусстве или религии, логика должна заниматься идеей как таковой. Согласно идеалистически-логической концепции Гегеля, идея, которой занимается логика, есть чистая идея — до ее проявления в явлении природы или общества. В этой фазе чистоты, утверждает Гегель, логическая идея может быть названа «бесконечной формой». «Сама абсолютная идея имеет, далее, своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная тотальность, чистое понятие»[1]. Поэтому «Наука логики» занималась определением или развертыванием идеи только как формы.

В действительности, как мы видели, «Наука логики», понимая логику не формально, а как анализ форм мышления с каким-либо содержанием, не ограничивалась чистой формой. Но Гегель прав, когда на этот раз включает в логику и мышление, — о формах мышления и о методе познания, когда занимается «всеобщей чертой формы, то есть методом».

Ибо всякая истина имеет форму. Но эта форма понимается не как схема, а как «душа всякой объективности». А это приводит к тому, что между содержанием и формой истины возникает тесная связь взаимопроникновения. Ни объект, ни метод не даны заранее. Метод мыслится Гегелем не как некая форма, которая должна приспособиться к какому-либо данному предмету, а напротив, как «абсолютная основа и окончательная истина». Толкование Гегеля идеалистично; он утверждает, что это единство между содержанием и формой, между предметом и методом определяется тем, что как один, так и другой являются идеей. Но если удалить идеалистический тезис, то остается в силе утверждение о «соответствии» между понятием и реальностью.

В равной мере очевидно и то, что когда Гегель показывает движение понятия как силу демиурга,

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 297.

мы сохраним лишь утверждение о том, что метод есть бесконечная сила, которой ни одно явление не может сопротивляться. Но не потому, что природа явлений та же, что и природа понятия, как утверждает Гегель, а потому что мышление в состоянии отразить объективную действительность.

Гегель делал различие между методом как орудием, используемым внешним метафизическим мышлением, и методом как объектом или «абсолютным методом». В первой концепции метод понимается субъективно, как «орудие» субъекта, примыкаемое *извне.* В понимании Гегеля метод не ведет себя как внешнее отражение, а «берет то, что определено, из самого своего объекта».

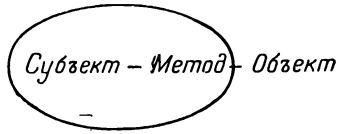
Это основная положительная сторона гегелевской концепции метода: метод как отражение предмета или, говоря языком Гегеля, «понятия». Он называет диалектику «душой и субстанцией» и указывает, что она есть непреодолимая сила именно потому, что вытекает из «сущности», именно потому что мысль отождествилась с объектом. Диалектика является триумфом разумного мышления, потому что определила себя, потому что «объективизировалась».

Заслуга гегелевской диалектики измеряется тем, в какой мере Гегель понимал и применял диалектику действительно как объективную диалектику. Что Гегель понимал метод как объективную диалектику, это несомненно. Он называет метод: *«объективный* вид и способ (или, вернее, *субстанциальность) вещей,* т. е. понятий, поскольку последние кажутся *представлению* и *рефлексии* прежде всего *другими»* [1], то есть поскольку понятие передает *нечто другое,* а не само понятие передает объективную действительность.

Гегель настаивал на этом аспекте, который еще раз освещает объективное значение диалектики. Он говорит о *различии между методом и понятием,* указывает, что диалектический метод — это не

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 299.

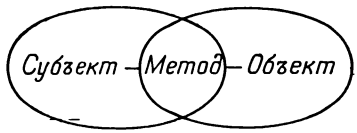
субъективное понятие, не ограничивается ролью творения нашего мышления. В субъективной концепции диалектики имеем соотношение:



Сфера субъекта

«Субъект есть в этом умозаключении один крайний термин, а объект — другой, и первый смыкается через свой метод со вторым, но этим не смыкается для себя *с собой самим.* Крайние термины остаются разными, так как субъект, метод и объект не положены как *единое тождественное понятие...*» [1].

В концепции Гегеля метод или «средство» входят одновременно в сферу субъекта и в сферу объекта.



Сфера субъективная — сфера объективная

«В истинном познании метод не есть только множество известных определений, но есть в-себе-и-для-себя-определенность понятия, представляющего собой средний термин только потому, что оно в такой же мере имеет также и значение объективного...» [2].

Иными словами, понятие становится методом, когда между объектом и субъектом существует пересечение или совпадение.

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 299.
[2] Там же, стр. 299—300.

Познание начинается с абстрактного всеобщности, с непосредственного, но не с непосредственного, данного нам чувственным созерцанием, потому что последнее есть многообразие. Мышление начинает со всеобщности, с простого, с бытия и развертывается, осуществляется, переходя к определенности, к определенному содержанию. «Всеобщность есть чистое, простое понятие, и метод как сознание этого понятия знает, что всеобщность есть лишь момент и что понятие еще не определено в ней в себе и для себя» [1].

Диалектический метод есть сознание «отсутствия» или недостаточности начала как абстрактной всеобщности, сознание того, что объект требует дальнейшего движения определения всеобщего. Потому что для диалектического метода всеобщее представляется в двух аспектах: как *начало* и *завершение*. Как заключение, как конец и цель познания всеобщее есть *конкретная тотальность*. Как прийти от простого абстрактно-всеобщего к конкретно-всеобщему?

Гегель указывает, что, по существу, начальное всеобщее не так просто и абстрактно, как обычно думают. По существу, познание начинается с всеобщего-в-себе, с бытия, которое содержит в себе в скрытом виде все определения, но только в себе, неразвернутого. Понятие должно развернуться, определиться, стать понятием *для себя*. «Лишь в своем завершении оно есть абсолютное» [2].

Это толкование метода исходит из предпосылки, что начало или «абсолютное» как начало уже является конкретной, объективной тотальностью. Не субъективное мышление создает тотальность, а конкретная тотальность есть тотальность самого объекта, явлений. Назначение диалектического метода состоит лишь в том, чтобы раскрыть эту тотальность, воссоздать ее, отражая все связи, все взаимодействия явлений, внутренние и внешние, во

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 301—302.
[2] Там же, стр. 302.

времени и пространстве. «Конкретная тотальность, образующая начало, имеет как таковая в самой себе начало поступательного движения и развития»[1].

Начальная тотальность содержит (в себе) различие моментов, связей, но еще *неразличенных.* Роль познания, суждения состоит в том, чтобы развернуть различение, определение, — главное, чтобы это определение было взято из самого предмета. В то время как метафизическое познание, вбирая общие черты, отбрасывает конкретное, диалектический метод действует совершенно иначе. «Абсолютный же метод, напротив, ведет себя не как внешняя рефлексия, а берет определенное из самого своего предмета, так как сам этот метод есть имманентный принцип и душа предмета»[2]. Здесь Гегель приводит Платона как пример рассматривания вещей в них самих. Но Платон был далек от того, чтобы понимать субъективную диалектику, диалектику мышления как отражение объективной диалектики, так как основной тезис его системы требовал противопоставления ценностей между трансцендентальным миром идей и чувственным миром.

Гегель характеризует диалектический метод как аналитический и в то же время синтетический. Аналитический в том смысле, что он дифференцирует, то есть передает, определения предмета; синтетический же потому, что он передает то, что имманентно в предмете, его внутренние связи. В. И. Ленин показал, что это определение недостаточно ясно. В связи с этим Ленин сформулировал известные определения диалектики, синтетически изложив 16 элементов диалектики[3].

В своем экскурсе в историю диалектики Гегель высказывает мнение о диалектике Платона, элеатов, софистов, скептиков, Канта и пр., мнение,

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 303.
[2] Там же.
[3] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 213—215.

изложенное в развернутой форме в главе об истории философии. Следует отметить, что Гегель делает упор на объективную диалектику. В то время как Кант на основе существования объективной диалектики, реальных противоречий пришел к выводу, что познание неудовлетворительно и что, следовательно, оно имеет якобы отрицательный характер, Гегель в свою очередь делает вывод: «...не нужно считать виной какого-нибудь предмета или познания то обстоятельство, что они в силу своего характера и в силу некоторой внешней связи выказывают себя диалектичными» [1].

Гегель указывает, что, в то время как пустое или скептическое отрицание уничтожает предмет, диалектическое отрицание подчеркивает положительное отрицание, противоположности и взаимный переход одного в другое, например конечное и бесконечное, единичное и всеобщее. «Удерживать положительное в *его* отрицательном, содержание предпосылки — в ее результате, это — самое важное в разумном познании» [2].

Диалектика, указывает Гегель, не допускает неподвижного, окаменелого непосредственного; всякое непосредственное есть в то же время опосредствование, то есть *соотношение* с другим, с чем-нибудь другим; всякое положительное переходит в свое отрицательное, опосредствование есть отрицание непосредственного и как таковое сохраняет его, содержит его в себе. В свою очередь опосредствованное опосредствует далее, опять посылает к своему противоположному, таким образом, тезис переходит в антитезис. Но именно потому что он антитезис, антитезис соотносится с тезисом. Второй «отрицательный» тезис требует выявления связи между отрицательным и положительным, нахождения положительного в отрицательном.

Когда Гегель критикует метафизическое мышление за то, что оно цепляется за принцип тождест-

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 306.
[2] Там же, стр. 308.

ва, то он это делает с позиций приоритета предмета. Мышление, для которого законом является принцип тождества, не отражает предмета таким, каков он есть, а таким, каким он является в сфере *представления,* в пространстве и времени, в рядоположности и последовательности, *«без взаимного соприкосновения».*

Ленин подчеркнул и считал правильным гегелевское определение метафизического, антидиалектического мышления, которое сохраняет противоречивое, *без взаимного соприкосновения.* Но вместе с тем он подверг критике идеалистический тезис его системы, согласно которому время и пространство — в связи с представлением — являются чем-то низшим. Как мы видели, сама природа, овеществляющаяся во времени и пространстве, рассматривается Гегелем как нечто, стоящее ниже духа и логического.

Гегель прав в какой-то степени, когда считает представление низшим в том смысле, что «Представление не может схватить движения *в целом,* например, не схватывает движения с быстротой 300 000 км в 1 секунду, а *мышление* схватывает и должно схватить» [1].

В то время как антидиалектическое мышление не допускает соприкосновения, взаимопроникновения противоположностей, для диалектики «...мышление противоречия есть существенный момент понятия» [2]. Гегель не отрицает, что антидиалектическое мышление может иной раз постичь противоречие. Но не это существенно. «Формальное мышление и мыслит его фактически, но тотчас же закрывает на него глаза и переходит... к абстрактному отрицанию» [3].

Гегель особенно настаивает на отрицательности, на способности постичь и раскрыть действительное отрицательное, борьбу противоположно-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 220.
[2] Гегель, Соч., т. VI, стр. 309.
[3] Там же, стр. 309.

стей, отрицательное в борьбе с положительным. Эту способность он называет «поворотным пунктом» в движении понятия, источником самодвижения, как реального, так и логического. Благодаря ей снимается противоположение между понятием и действительностью, падает барьер между окостенелым логическим и диалектической действительностью, благодаря ей осуществляется истина — единство между понятием и действительностью.

Это «первое отрицание». Второе отрицание есть снятие противоречия, вторая посылка умозаключения или синтетическая посылка, в то время как первое отрицание можно считать аналитическим. Второе отрицание означает восстановление начального непосредственного, однако имеющего за собой диалектический процесс, который, следовательно, с *формальной* точки зрения предстает как *троичность:* тезис — антитезис — синтез.

Следует отметить, что здесь Гегель признает, что троичность есть форма «...всецело поверхностная, лишь внешняя сторона способа познания...»[1] Существенным, решающим для понимания и использования диалектики является нечто другое: *«Второе* отрицательное, отрицательное отрицательного, к которому мы пришли, есть указанное понятие противоречия, но оно столь же мало, как и противоречие, есть *действие некоторой внешней рефлексии,* а представляет собой *наивнутреннейший наиобъективнейший момент* жизни и духа...»[2].

Эта характеристика отделяет Гегеля в понимании и использовании диалектики от его последователей, которые остались с троичностью в руках, считая ее как бы магическим шаблоном, создающим из самого себя содержание, движение; эпигонов, которые не в состоянии обнаружить *объективную* диалектику в природе, обществе и мышлении. Конечно, как уже говорилось выше, Гегель

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 311.
[2] Там же, стр. 310.

сам нередко изменяет этому правильному и ценному принципу *отражения* объективной диалектики, используя троичность для подтверждения тезисов своей системы. В этом случае синтез уже не представляет истины, а выражает псевдологические постулаты системы, определенные классовыми интересами (прусское государство как венец истории, познание как духовное удовлетворение, подчинение природы по отношению к духу и т. п.). Только марксистская диалектика как философский метод класса, интересы и стремления которого совпадают с объективной диалектикой истории, действительно могла и может применить основной методологический принцип отражения объективной действительности.

Гегель указывает, что, до того как были сформулированы принципы диалектического метода, умозаключение признавалось формально, оторванно от содержания и формы мышления. Умозаключение признавалось и использовалось в духе *тождественности,* и ему не доставало существенного диалектического момента — отрицательности. Это могло привести только к бесполезному и скучному формализму.

Характеризуя момент синтеза, Гегель оспаривает, что он представляет момент *покоя.* По отношению к тезису и антитезису он «...есть не некое покоящееся третье, а именно в качестве этого единства образует опосредствующее себя с самим собой движение и деятельность» [1]. Гегель, однако, не был последователен в применении этой концепции синтеза. Где уж тут «движение и деятельность» в прусском государстве, которое он считал высшей ступенью всеобщей истории? Как мы видели, в «Философии права» Гегель объявлял подрывным и заслуживающим осуждения всякое «движение», всякий протест против абсолютистско-крепостнического государства. Нельзя считать, что в трудах Гегеля мы имеем исчерпывающий и удов-

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 312.

летворительный анализ проблемы синтеза. В «Науке логики» синтез является результатом познания любого явления, причем он, синтез, не рассматривается как конец, как завершение, так как познание идет вперед беспрерывно, прогрессивно. В первую очередь это поступательное движение характеризуется тем, что оно начинается с абстрактного и завершается (временно и частично) конкретным. Начинается с всеобщего и завершается единичным, конкретным; так понятие проходит путь от «в себе» к «для себя»; следовательно, понятие постоянно, постоянная основа умозаключения; его вывод выявляет это,— то, что оно «всеобщее и тождественное своих моментов».

Могло бы казаться, что это познание, этот результат лишь аналитичен, что это лишь трактовка предмета, того, что дано, первоначально данное. Но кто так думает, забывает, что всеобщее всегда было постоянной основой и что, следовательно, результат не есть предмет, принятый извне, а результат, выведенный и доказанный.

Итак, диалектический метод доказателен, неразрывно связан с усилием разума. Каждый результат может стать новым исходным пунктом анализа и синтеза, может быть в свою очередь отрицаем, опосредствован, причем это вовсе не означало бы перехода к бесконечному процессу в релятивистском смысле. Никакое содержание не может остановить диалектический метод в его поступательном движении к познанию. Всякое определение может быть новым началом. Познание движется от содержания к содержанию. «Прежде всего это поступательное движение характеризуется тем, что оно начинает с простых определенностей и что последующие определенности становятся все *богаче и конкретнее*»[1]. То, что Гегель назвал «интенсивностью понятия», объясняется также усилием, которое делает мышление, чтобы ничего *не потерять, охватить* все моменты, все сто-

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 315.

роны, аналитически схваченные мышлением. Как пишет Гегель, «...на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет вследствие своего диалектического поступательного движения, не только ничего не оставляет позади себя, но уносит с собой все приобретенное и обогащается и уплотняется внутри себя» [1].

Всякий пройденный момент или всякая схваченная сторона входит в понятие, «становится всеобщностью». Понятие расширяется и вместе с тем углубляется. Когда Гегель пишет, что «самое богатое есть поэтому самое конкретное и *самое субъективное»*, это, конечно, означает лишь, что расширение и богатство перешли от предмета к субъекту, что это есть заслуга и *награда за интенсивность* понятия.

В мышлении и вообще в сфере духа — в отличие от других сфер — отдаление от начала является только кажущимся. Тем более мышление стремится возможно шире и глубже схватить моменты и стороны какого-либо явления, чем более оно *приближается* к нему. Диалектика познания вновь находит явление, начало, но не в его бесполезно простой и непосредственной форме, а проанализированное явление или начало, на этот раз различенное и доказанное.

Гегель, однако, подчеркивает, что «этим началом» не следует пренебрегать на том основании, что его можно принимать лишь *предварительно* и *гипотетически.* Приводимые против него возражения, как, например, то, что человеческое познание ограничено и что, прежде чем обратиться к какому-либо предмету, следует предварительно критически исследовать орудие познания, должны быть сами опосредствованы и обоснованы. Против кантианства Гегель приводит очень убедительные доводы: агностические возражения сами должны

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 315.

быть выведены и, следовательно, не могут претендовать на то, чтобы их считали выше познания самого предмета. Агностические возражения оказываются, по существу, основанными на предположениях. «Они имеют неистинное содержание, так как они превращают в нечто непреложное и абсолютное то, что известно как конечное и неистинное, а именно, некоторое *ограниченное* познание, определенное как *форма* и *орудие по отношению* к своему содержанию...»[1] Когда диалектика сознательно признает несовершенство начала, это есть нечто совершенно иное, чем агностицизм и релятивизм, так как это начало представляет все же предмет, истину, следовательно, основу познания как тотальность и процесс.

Здесь, Гегель, чтобы образно передать путь познания, уподобляет его кругу кругов. Каждая наука является кругом в человеческом познании, понимаемом как круг кругов. Все познание, понимаемое как бесконечный прогресс, является само кругом, потому что «его конец» возвращается в начало. Начало обозначает, что мышление опирается на предмет, «его конец» есть тотальность мыслящего бытия.

---

[1] Гегель, Соч., т. VI, стр. 317.

VII. „Логика“ Гегеля в свете современности

I. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МЕЖДУ МАРКСОМ И ГЕГЕЛЕМ В ВОПРОСЕ О МЕТОДЕ

Противоположность между марксизмом и гегельянством и превосходство марксизма над гегелевской философией — огромная и важная тема, освещение которой потребовало бы особой монографии. Вопрос сопоставления этих двух концепций чрезвычайно важен и актуален по многим причинам.

В первую очередь потому, что многие буржуазные историки философии определяют марксизм как *продолжение* — с некоторыми изменениями — гегельянства. Как известно, среди наиболее распространенных клеветнических утверждений в адрес марксизма фигурирует и обвинение в «неоригинальности». Маркса в отдельных буржуазных работах называют «учеником» Гегеля. В данном случае речь не идет лишь о фальсификации истории философии, об отрицании революции, вызванной возникновением марксизма в истории философии. Эта фальсификация связана с нападками современных буржуазных философов на марксистскую диалектику и на огромную роль, которую она играет в преобразовании современного мира. Открыто нападая на нее либо «выступая в ее защиту» (спиритуалистическая диалектика, «трагическая», «онтологическая» диалектика), буржуазные философы всегда стремятся опорочить марксистскую диалектику, пытаясь подменить ее субъективистской, произвольной диалектикой.

Анализ противоположности между Марксом и Гегелем необходим также и потому, что Гегель был последним крупнейшим философом буржуа-

зии, а его диалектика представляет собой то наивысшее, что могла дать домарксистская философия в области метода. В гегелевской диалектике имеется тенденция к освещению реальных процессов, в частности в области идеологии и в первую очередь самого мышления, тенденция, которую мы напрасно пытались бы обнаружить у современных буржуазных философов, настоящих мастеров в деле обхода и замазывания вопросов действительности и познания действительности.

Тенденция, обнаруживаемая у Гегеля к постижению реальной диалектики, сдерживалась специфическими, исторически обусловленными колебаниями, иллюзиями, словом, тем, что Маркс и Энгельс называли «немецкой идеологией». Сопоставление марксизма с гегельянством показывает, какой гигантский переворот в познании и преобразовании действительности вызвало появление и развитие марксистской философии в истории философии и в самой истории общества.

Разумеется, в данной главе мы можем заняться лишь выявлением основных проблем, вытекающих из этого сопоставления, причем мы рассмотрим их лишь с точки зрения, ограниченной нашей темой: противоположность между марксистской диалектикой и диалектикой гегелевской.

Классики марксизма-ленинизма считали противоречие между методом и системой основным для определения характера гегелевской философии; эта характеристика выявляет основное «рациональное зерно» в гегелевской философии и в то же время ее основные границы.

Противоположность между марксизмом и гегельянством распространяется на все философские и социальные проблемы, и, само собой разумеется, что для того, чтобы проанализировать, как глубока была революция, совершенная появлением марксизма в истории философии, необходимо сопоставить марксизм с философией Гегеля. Это сопоставление всесторонне рассмотрено классиками марксизма-ленинизма. Мы ставим своей задачей

на последующих страницах данной работы рассмотреть лишь два вопроса: а) критику, которой подверг Маркс гегелевскую диалектику, и б) противоположность между марксистской и гегелевской концепциями о соотношении между методом и системой.

1. Критика гегелевской диалектики у Маркса

Одним из излюбленных маневров, к которым буржуазные идеологи и ревизионисты охотно прибегают в последнее десятилетие, являются попытки отождествить позиции молодого Маркса с гегельянством и тем самым противопоставить их марксизму-ленинизму.

Буржуазные фальсификаторы марксизма пытаются опровергнуть историческую истину, заключающуюся в том, что марксизм произвел революцию в истории философии. Так, например, С. Лаундсгут отрицает глубочайший поворот, происшедший в жизни молодого Маркса в 1843—1844 годах, и не видит никакой разницы в философской эволюции Маркса до и после этого периода[1]. Позднее Карл Левит утверждал, что Маркс «в своей критике гегелевской философии права отрицает не принцип Гегеля, а только конкретное достижение единства разума и действительности, утверждаемое самим Марксом»[2]. Этот же автор в своей работе «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» (Штутгарт, 1957) утверждает, что нет никакой разницы между марксистской и гегелевской диалектикой, потому что оба мыслителя стремились поставить философию на службу «иудейско-христианского спасения», социализм же является не чем иным, как «земным царством божьим».

По мнению Людвига Ландгребе («Marxismusstudien», Tübingen, 1954, Erste Folge), Маркс

---

[1] S. Landsgut, I. P. Mayer, Einleitung zu Karl Marx «Der Historische Materialismus», Leipzig, 1932.

[2] K. Löwit, Von Hegel bis Nietzsche, 1950, S. 162.

стоял якобы на гегелевских позициях отождествления действительности с разумом. Без всякого стеснения Ландгребе фальсифицирует таким образом марксизм, «забывая» о суровой критике, которой Маркс подверг рационалистический идеализм Гегеля.

Согласно протестантскому богослову Эриху Тиру («Das Menschenbild des jungen Marx», Göttingen, 1957), ранние работы Маркса, истолкованные с экзистенциалистских и теологических позиций, противоречат марксизму-ленинизму. Этот автор утверждает, что критические выступления Маркса против Гегеля весьма аналогичны критике Кьеркегора. Бельгийский фальсификатор марксизма Л. Фламм утверждает в свою очередь, что «в самом существенном, по сути, Маркс никогда не отступал от Гегеля». «Самое существенное» же состоит якобы в том, что и Маркс, и Гегель «видели сущность человека во всеобщем» [1].

Кое-кто из фальсификаторов марксизма берет на себя задачу разъяснять Маркса марксистам. Когда фальсификаторы марксизма трактуют проблему «противоречий» между Марксом и Гегелем, они упускают из виду основное в противоположности между ними. Так, по Л. Гольдману эти «противоречия» состоят якобы лишь в том, что, в то время как Гегель подчиняет действие мышлению, Маркс подчиняет мышление действию [2]. Но ведь и Фихте внес в свою субъективистическую философию понятие примата действия! Совершенно очевидно, что марксизм нельзя «уподобить» какой бы то ни было волюнтаристской, прагматической или «акционистской» философии, потому что в марксизме содержание категории действия состоит в *революционной практике* и в то же время связано с *материалистическим истолкованием мира,* други-

[1] «Revue internationale de philosophie», 1958, № 45—46, p. 360.

[2] L. Goldmann, Le matérialism dialectique est-il une philosophie? «Revue internationale de philosophie», 1958, № 45—46.

ми словами, с *рассмотрением материи в качестве основы системы категорий.*

То, что стараются обойти фальсификаторы марксизма и отрицают ревизионисты, — это как раз та центральная роль, которую играет в марксизме революционная практика. Согласно ревизионисту Лефевру, величайший «недостаток», наиболее слабое место в мышлении Маркса состоит-де в том, что, вместо того чтобы созерцать мир, он захотел изменить его! Так ревизионисты, полностью солидаризируясь с классовыми интересами буржуазии, ставят в вину марксистской диалектике ее практический, революционный характер, ее роль идеологического оружия. Можно себе представить, как довольна была бы империалистическая буржуазия вкупе со своими служителями, если бы каким-то чудом в один прекрасный день марксистская диалектика лишилась бы своего объективного содержания и революционной остроты, превратившись в безвредную «философскую проблему», в простой повод для схоластической болтовни.

Преувеличивая и извращая отдельные второстепенные моменты, все эти фальсификаторы делают вид, что им неизвестно несогласие с гегельянством, выраженное Марксом еще в его ранней работе «К критике гегелевской философии права», написанной им летом 1843 года и увидевшей свет в 1927 году. «Эта рукопись явилась теоретической подготовкой окончательного перехода Маркса к материализму и коммунизму, совершившегося на рубеже 1843—1844 годов» [1].

«Экономическо-философские рукописи», написанные Марксом в Париже в 1844 году, признаны марксистской историографией в качестве «первой разработки диалектического и исторического материализма как научной основы коммунизма» [2].

---

[1] Н. И. Лапин, Первая развернутая критика Марксом философии Гегеля, «Вопросы философии», 1959, № 1, стр. 98

[2] А. Корню, Преодоление Марксом гегелевской и фейербаховской идеологии в «Экономическо-философских рукописях». «Вопросы философии», 1961, № 8, стр. 88.

Несомненно, что исторический научный анализ формирования диалектическо-материалистической и коммунистической концепции трактует это формирование в виде *процесса,* в ходе которого молодой Маркс постепенно преодолевает влияние Гегеля и Фейербаха. До 1843 года молодой Маркс начинал отходить от младогегельянства. Марксистская историография считает, что окончательный переход Маркса и Энгельса от идеализма и революционной демократии к диалектическому материализму произошел в 1843—1844 годах[1].

Первой работой, в которой явственно отражен этот решающий этап, явился незаконченный труд Маркса «К критике гегелевской философии права». Несмотря на то что в работах, написанных Марксом в тот период, еще встречаются следы влияния фейербаховского антропологизма (например, «освобождение человека»), решающим является не терминология, а идейное содержание.

Как указывали Маркс и Энгельс, мировоззрение рабочего класса формировалось в сознательной борьбе с буржуазными и мелкобуржуазными социальными и философскими воззрениями. Сам Маркс указывал на то значение, которое имело для него в 1843—1844 годах сведение счетов с гегельянством, отметив, что оно происходило в плане общественно-политических проблем, затронутых Гегелем в его «Основах философии права». В своей работе «К критике политической экономии» Маркс писал: «Первая работа, которую я предпринял для разрешения обуревавших меня сомнений, был критический разбор гегелевской философии права»[2].

Тем, что оттолкнуло настолько молодого Маркса от Гегеля, что он пришел к необходимости свести счеты и окончательно порвать с ним, явился его переход на позиции революционной демократии, стремление защитить интересы масс, насту-

---

[1] См. «История философии», т. III, стр. 39 и далее.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 13, стр. 6.

пившая политическая зрелость и нравственное возмущение прусской реакцией, перешедшей в 1842—1843 годах в новое наступление на политические свободы. Борьба против прусского законодательства и вообще против абсолютной монархии, которую Маркс вел в 1842—1843 годах на страницах «Рейнской газеты», расценивалась Лениным как начало наметившегося перехода Маркса «...от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму»[1]. Этот переход, как указывает Ленин, совершился окончательно в статьях и работах, опубликованных в «Немецко-Французских Ежегодниках», в которых Маркс подвергает критике идеалистическую философию, оторванную от борьбы масс, и провозглашает лозунг «критики оружием», апеллируя к массам и к *пролетариату,* историческую роль которого он открыл и провозгласил.

Между статьями в «Рейнской газете» и деятельностью, развернутой в «Немецко-Французских Ежегодниках», Маркс пишет свою работу «К критике гегелевской философии права», в которой подвергает острой критике гегелевские реакционные, идеалистические тезисы. Хотя Маркс и не мог в то время предложить решение вопросов о государстве и праве, чрезвычайно важен уже тот факт, что ему удалось увидеть «мистифицирующую сторону» идеалистической диалектики, которую Гегель применил к явлениям государства и права. В то время как Фейербах ограничился критикой идеализма в приложении к религии, Маркс, став на позиции трудящихся масс, отверг идеалистическую диалектику, так как она мистифицирует наиболее жгучие явления политической жизни.

Классовые противоречия, противоречия между политическими целями рабочего класса и реакционных классов — феодалов и колеблющейся, трусливой буржуазии — явились решающими в определении отношения Маркса к Гегелю. Фейербах

[1] В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 26, стр. 82.

также критиковал гегелевский идеализм, однако он критиковал лишь с позиций радикального крыла буржуазии.

Анализируя материализм Фейербаха, Маркс понял еще летом 1843 года, насколько он *политически* беспомощен. Маркс писал, что Фейербах «слишком много напирает на природу и слишком — мало на политику»[1]. Такие буржуазные идеологи, как, например, Попиц, Лейх и другие, переоценивающие влияние Фейербаха на Маркса и утверждающие, что Маркс позаимствовал антропологизм Фейербаха, опять-таки упускают из виду главное, а именно различие в классовых позициях, которые представляли Фейербах и Маркс. Как представитель пролетариата Маркс не мог согласиться с антропологией абстрактного человека (недиалектический и аполитичный созерцательный материализм Фейербаха). Именно на это и указал Маркс в известных «Тезисах о Фейербахе», в которых он обобщает свою критику Фейербаха в «Экономическо-философских рукописях». Буржуазные идеологи сознают, как трудно представить в качестве гегельянца решительного критика идеалиста Гегеля, а также философии Фейербаха. Поэтому они возлагают свои надежды на отождествление марксистской *диалектики* с диалектикой Гегеля. В их понимании диалектика могла бы быть связующим звеном между Гегелем и Марксом и тем самым основой для отождествления марксизма с гегельянством. Анализ ранних работ Маркса доказывает, однако, что Маркс критиковал не только идеализм и реакционные социальные тезисы Гегеля, но и идеалистическую диалектику.

Вполне справедливо Н. И. Лапин обратил внимание на историческое (добавим: и принципиальное) значение известного положения, содержащегося в послесловии ко второму изданию «Капитала»: «Мистифицирующую сторону гегелевской ди-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 257.

алектики я подверг критике почти 30 лет тому назад»[1]. Н. И. Лапин обоснованно считает, что эти строки, написанные в 1873 году, относятся к его наброскам «К критике гегелевской философии права», написанным в 1843 году.

Вполне очевидно принципиальное значение этих строк: Маркс считал в расцвете своих сил, что он еще в 1843 году начал свою *критику идеалистической диалектики* и что с самого начала его несогласие с Гегелем влекло за собой и противопоставление материалистической диалектики диалектике гегелевской. Эта критика проявляется полностью еще в основных из ранних его работ: не только в вышеупомянутых набросках, но и в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии».

Подвергая критике взгляды Гегеля на государство и право, Маркс показал, что метод Гегеля неразрывно связан с идеализмом. В своем анализе вопросов семьи и «гражданского общества» Гегель исходит не из разбора конкретных явлений, а рассматривает семью и гражданское общество как *«сферы понятия* государства»[2].

Маркс указывает, что у Гегеля диалектика не владеет эмпирической действительностью, не чувствует себя обязанной следовать за ней. «Факт, из которого исходят, берётся не как таковой, а как мистический результат»[3]. Таким образом, вместо того чтобы облекать форму эмпирической действительности, гегелевская диалектика преследует другую цель, чуждую конкретной действительности. «Идея не имеет также никакой другой цели, кроме логической: «стать для себя бесконечным действительным духом». В этом параграфе дан сгусток всей мистики этой философии права и гегелевской философии вообще»[4].

Вместо того чтобы отразить диалектику явлений, реальные исторические связи между государ-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 21.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 224.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 226.
[4] Там же.

ством, семьей, материальными интересами и т. д., гегелевская диалектика довольствуется увязыванием *понятий* о государстве, семье и т. д. «Переход семьи и гражданского общества в политическое государство» «выводится, таким образом, не из *особой* сущности семьи и т. д. и не из особой сущности государства, а из *всеобщего* соотношения *необходимости* и *свободы*» [1]. Разоблачая этот типичный идеалистический трюк, Маркс заключает: «Гегель всюду делает идею субъектом, а действительного субъекта в собственном смысле, как, например, «политическое умонастроение», превращает в предикат» [2]. Маркс указывает далее, что у Гегеля «Исходным пунктом является здесь абстрактная идея, развитие которой в государство есть *политический строй*. Речь идёт, следовательно, не о политической идее, а об абстрактной идее в политической сфере» [3].

Маркс отмечает, что формулировка Гегеля «развитие идеи к ее различиям» ровно ничего не говорит, потому что Гегель не исходит от конкретного, от специфики объектов. С помощью такой формулы нельзя установить специфической сущности ни биологического явления и ни политического, мы не идем дальше идеи биологического или политического. «Чем же, таким образом, *отличается животный* организм от *политического?* Из этого общего определения это отличие не вытекает. А объяснение, в котором нет указания на differentia specifica [4], *не есть* объяснение. Интерес направлен здесь только на то, чтобы в каждой сфере, — будь то сфера государства, будь то сфера природы, — распознать *«идею»,* «логическую идею» [5]. Так Маркс разоблачает тавтологический характер идеалистической диалектики и расценивает ее результаты

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс Соч., т. I, стр. 227.
[2] Там же, стр. 228.
[3] Там же, стр. 229.
[4] — специфическое различие.— Прим. ред.
[5] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 229—230.

как иллюзорные, так как Гегель «развивает свою мысль не из предмета, а конструирует свой предмет по образцу закончившего своё дело мышления, — притом закончившего его в абстрактной сфере логики»[1]. Таким образом, идеалистическая диалектика сталкивается с неспособностью познания действительности. Маркс, политический и практический опыт, а также защита политических интересов масс, которого привели к открытию «коренного порока гегелевских идей» показывает, как Гегель пользуется своими схоластическими определениями для замазывания реальных политических проблем Германии. Он пишет: «Работа философии заключается здесь не в том, чтобы мышление воплощалось в политических определениях, а в том, чтобы наличные политические определения улетучивались, превращались в абстрактные мысли»[2].

Конечно, в это время Маркс еще не разработал свой метод диалектического материализма. Он только начинал тогда набрасывать отдельные элементы исторического материализма, марксистская же диалектика неразрывно связана с материалистическим воззрением. Основные положительные элементы его критики гегелевской философии права — это, с одной стороны, критика идеалистической диалектики, выявление основной ошибки Гегеля, исходившего из абстрактной идеи и возвращавшегося к ней, а с другой стороны, это первые наброски основных идей нового метода: необходимость исходить из конкретного, рассматриваемого двояко — как *историческое конкретное* и *специфику явления* (физическую, биологическую, социальную, логическую и т. д.).

Как успешно разрабатывал Маркс вопрос о методе, вытекает и из «Крейцнахских тетрадей», в которых он конспектировал множество работ по истории различных стран, что подтверждает осоз-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 232.
[2] Там же, стр. 236.

нанную им необходимость конкретного в основе диалектического метода. Изучение этого конкретного материала пробудило у Маркса интерес к проблемам государства, собственности и т. д., позволив ему приблизиться к историко-материалистическому пониманию государства. Гегелевской абстрактной схеме государства, воплощающей в одно и то же время компромисс и абсолютизм, Маркс противопоставляет принцип *исторически конкретного изучения* общественных формаций, «понимая их прежде всего как типы связи между гражданским обществом и государством. Исходя из этого, он пытается установить, в каком направлении будет в дальнейшем изменяться структура общества»[1]. Маркс приходит к выводу, что в современную ему эпоху государство «отчудилось» от интересов людей и что ликвидация этого отчуждения возможна лишь путем ликвидации «частной сущности» сфер гражданского общества, то есть частной собственности. Возникшая в результате этого новая общественная организация не называется, однако, коммунизмом, а пока только «демократией».

В своей критике гегелевской философии права Маркс приходит также и к первой формулировке важного возражения по поводу гегелевской диалектики, к критике извращения противоположностей. Маркс признает заслуги гегелевской диалектики в той мере, в какой она стремится вскрыть и показать противоречия. Однако, указывает Маркс, Гегель останавливается на поверхности, на противоречиях бытия, и не доходит до существенных противоречий: «Главная ошибка Гегеля заключается в том, что он *противоречие явления* понимает как *единство в сущности, в идее,* между тем как указанное противоречие имеет, конечно, своей сущностью нечто более глубокое, а именно — *существенное противоречие.* Так, например, здесь противоречие законодательной власти в себе самой есть лишь противоречие политического государства,

[1] «Вопросы философии», 1959, № 1, стр. 103.

а следовательно и противоречие гражданского общества с самим собой»[1].

Следует отметить, что и Энгельс со своей стороны выступает в одной из своих статей в сентябре 1844 года с аналогичной критикой Гегеля. Он пишет: «он недостаточно серьёзно относится к преодолению противоположностей, подчиняет субъект предикату, целое — части и этим ставит всё на голову»[2].

В своих «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс особо подчеркнул вопрос о *критическом* применении гегелевской диалектики. Маркс показал неспособность младогегельянцев разрешить этот вопрос, отметив, что он и не мог быть решен иначе, как с позиции соединения философии с практикой, с позиций пролетариата. Маркс продемонстрировал это своими положительными оценками и в то же время глубокой критикой «Феноменологии духа» главным образом в вопросе о труде и отчуждении, противопоставляя гегелевскому спиритуализму марксистский гуманизм. Маркс указывает, что созерцательное и спиритуалистическое решение, которое Гегель давал вопросу об отчуждении, являлось морально-политическим дезертирством с фронта борьбы против эксплуатации и в то же время с точки зрения теории чисто идеалистическим решением (см. «Метод и система Гегеля», том 1 — Марксистское и экзистенциалистское истолкование «Феноменологии духа»).

Критические замечания Маркса в адрес гегелевской диалектики, изложенные в этих заметках, следует дополнить, подчеркнув в первую очередь *исходные позиции* Маркса. Дав высокую оценку элементам реальной диалектики, обнаруженной Гегелем при анализе вопроса о труде и отчуждении, Маркс пишет: «он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную»[3]. Это

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 324.
[2] Там же, стр. 616.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 627.

говорит именно о неспособности Гегеля объявить диалектическими противоречия, связанные с трудом в условиях капиталистического общества, неспособности, характеризующейся узостью взглядов, свойственной спиритуалистической концепции. *«Человеческая сущность, человек* равнозначны *самосознанию.* Поэтому всякое отчуждение человеческой сущности для него — *не что иное, как отчуждение самосознания»* [1]. Основываясь на изучении политической экономии и стремясь к созданию политической экономии, соответствующей интересам пролетариата, Маркс дает пример применения материалистической диалектики, не превращающей человека и его материальные потребности в абстрактные идеи, рассматривает экономические и общественно-политические проблемы как таковые. Под понятием «отчужденный труд», которым пользуется Маркс, он подразумевает «господство стихийных сил общественного развития (сил, порождаемых производством на известной ступени его развития) над людьми, господство продукта труда над производителем, существование антагонистических производственных отношений» [2]. Т. И. Ойзерман, выступая против извращений правого социал-демократа П. Бонне, отмечает, что эта концепция об «отчужденном труде» не имеет ничего общего с гегелевской теорией «отчуждения идеи» и не может быть уподоблена концепции Фейербаха, ограничившего отчуждение возникновением религии.

Несмотря на то, что Маркс еще не выработал в ту пору своей точной и четкой терминологии, он уже в этой работе закладывает основы материалистического воззрения на историю, основы научного коммунизма. Маркс доказывал, что гегелевская диалектика оставалась в сфере идей, не видела ничего дальше применения отрицания в

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 628.

[2] «История философии», т. III, стр. 48.

плоскости идей, оставляя втуне действительность, существующий строй. Маркс же уже тогда сознавал революционизирующую, материальную силу ликвидации частной собственности как самое значительное применение закона отрицания отрицаний. Маркс определяет образ мышления Гегеля как *формальный* и *абстрактный* [1], что вполне согласуется с тем, что «религиозный и т. д. человек может найти себе у Гегеля своё последнее утверждение» [2]. Материалистическая диалектика решительно противится примирению с действительностью и уходу в диалектическое, абстрактное *созерцание* идей.

В «Святом семействе» Маркс и Энгельс продолжают свою критику гегелевской идеалистической диалектики.

Раскрывая гротескный характер спекуляций младогегельянцев, их субъективизм и полное отсутствие научных способностей, Маркс и Энгельс подчеркивают, что гегелевскую диалектику нельзя смешивать с фантастическими спекуляциями эпигонов. Однако они выявляют в то же время со всей остротой и настойчивостью коренной порок гегелевской идеалистической диалектики, а именно абстрактный подход к проблемам, их отрыв от материальной базы, подмену конкретной диалектики спекулятивным анализом понятий и категорий — одним словом, мистическую сторону гегелевской диалектики.

Так, например, известный второй параграф этой работы «Тайна спекулятивной конструкции» (§ 2, глава пятая) содержит уничтожающую критику объективного идеализма и одновременно идеалистической диалектики. Критикуя идеалистическую концепцию, подменяющую действительные плоды представлением о плоде, Маркс и Энгельс отмечают, что этот образ мышления отрицает научное

---

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 637.

[2] Там же, стр. 636.

познание: «Минералог, вся наука которого ограничивалась бы установлением той истины, что все минералы в действительности суть «минерал вообще», был бы минералогом лишь в *собственном воображении.* При виде каждого минерала спекулятивный минералог говорил бы: это «минерал», и его наука ограничивалась бы тем, что он повторял бы столько раз это слово, сколько существует действительных минералов» [1].

Идеализм, указывают Маркс и Энгельс, препятствует установлению многообразия действительности и приходит лишь к «видимости многообразия», поскольку многообразие действительных, конкретных и специфических явлений выводится из спекулятивного представления. Гегель говорит, что идея «утверждается» конкретными явлениями. Но какой смысл может иметь это «утверждение»? По существу, эти конкретные существования остаются призрачными. «В каждом следующем звене этого ряда «п л о д» придаёт себе всё более развитое, всё более выпукло выраженное наличное бытие, пока, наконец, в качестве «обобщения» всех плодов, он не становится в то же время тем живым *единством,* которое настолько же содержит растворённым внутри себя каждый плод в отдельности, насколько оно производит каждый плод из себя» [2].

Мистическая сторона гегелевского метода состоит в убеждении спекулятивного философа в том, что мысль рождает действительность. «Обыкновенный человек не предполагает, что сказал что-то особенное, когда говорит, что существуют яблоки и груши. Философ же, выразив эти существующие вещи в спекулятивных терминах, сказал нечто *необыкновенное.* Он совершил *чудо:* из недействительной *рассудочной сущности* «плод вообще» он произвёл действительные *предметы природы*» [3].

Спекулятивный философ рассматривает свою

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 63.
[2] Там же, стр. 64.
[3] Там же, стр. 65.

собственную мыслительную деятельность как самодеятельность абсолютного субъекта, приписывая себе права демиурга: «Такой способ понимания составляет существенную особенность *гегелевского* метода» [1].

В другом месте Маркс и Энгельс указывают, что у Гегеля самосознание — это *«метафизически-теологическая* карикатура на человека в его *оторванности* от природы» [2], определение, раскрывающее метафизическую сущность гегелевского метода в вопросе о человеке и его сознании. Одновременно они отмечают, что *«Гегель* на место действительной связи между человеком и природой ставит абсолютный субъект — объект, представляющий собой зараз всю природу и всё человечество,— *абсолютный дух»* [3]. Подобными абстракциями подменяется конкретный анализ природы, общества и конкретно-историческое соотношение между человеком и природой.

Такое же метафизическое извращение человека, человеческой действительности, социальной действительности, в том числе всего того, что она включает в свое понятие, Гегель как закоренелый реакционер допускает в своей «Феноменологии духа». В одном высказывании, очень важном, по моему мнению, Маркс и Энгельс устанавливают связь между общественным положением Гегеля и его идеологической идеологией. Они пишут: «В «Феноменологии» Гегеля оставляются *незатронутыми материальные, чувственные, предметные* основы различных отчуждённых форм человеческого самосознания, и вся разрушительная работа имела своим результатом *самую консервативную философию,* потому что подобная точка зрения воображает, что она преодолела *предметный,* чувственно-действительный *мир,* коль скоро она превратила его в «мыслительную вещь» [4].

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 66.
[2] Там же, стр. 153.
[3] Там же, стр. 184.
[4] Там же, стр. 209—210.

Это высказывание раскрывает компенсирующую функцию, которую Гегель придает философии: вместо преобразования общественной действительности, она предлагает ее познание или созерцание. Это созерцательное познание основывается на методе, избегающем связывать идеологию с обществом, с его материальными основами, *потому что оно не может и не хочет касаться этих материальных основ.* Плодом этого метафизического метода — метафизического, потому что разорвана связь между общественным сознанием и общественным бытием, — и является «самая консервативная» философия. Политическая трусость немецкой буржуазии породила у Гегеля метафизический подход к социальным проблемам. Как известно, «Немецкая идеология» играет особенно выдающуюся роль в истории марксизма-ленинизма и одновременно в истории философии в связи с тем, что в этой работе Маркс и Энгельс заложили основы исторического материализма, разработали методологию всех общественных наук, решительно утвердили историческую роль пролетариата, наметили отдельные черты коммунистического общества. В то же время Маркс и Энгельс продолжают в ней борьбу с общественными и философскими взглядами младогегельянцев и тем самым с Гегелем. В «Немецкой идеологии» выявляется с еще большей силой марксистское понимание единства диалектики и материализма, материалистической диалектики. Это обоснование завершается, с одной стороны, дальнейшей критикой применения идеалистической диалектики к истории и идеологии, с другой же стороны, применением марксистской диалектики к всемирной истории и к формам общественного сознания, а также и началом применения этого метода к анализу буржуазного общества.

Совершенно очевидно, что при создании основ исторического материализма Маркс и Энгельс уделили особое внимание вопросу о методе, о марксистской диалектике в ее применении к истории, диалектике, противопоставляемой как эмпиризму, так и диалектике чистых идей: «В прямую

противоположность немецкой философии» «для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса» [1]. Далее уточняется: «Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестаёт быть собранием мёртвых фактов, как у эмпириков, которые сами ещё абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов» [2]. Маркс и Энгельс дают чрезвычайно ценные пояснения, иллюстрирующие их сознательную оппозицию гегелевской, спекулятивной диалектике. Материалистическая диалектика характеризуется не игнорированием фактов, а уважением к ним. Абстракция, обобщение необходимо, но как *синтез,* а не как *спекулятивная конструкция.* «Там, где прекращается спекулятивное мышление,— перед лицом действительной жизни,— там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной среды. В лучшем случае её может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слов» [3].

Из этой великолепной страницы, посвященной материалистической диалектике в истории, выте-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 25.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 26.

кает с предельной ясностью, что метод и мировоззрение неразрывно связаны между собой. Первичность материи, материальных условий жизни является первым условием, основной категорией для объяснения истории. Марксистский диалектический метод не может рассматривать отдельно *анализ* и *причинность* явлений. Это метафизическое разделение было свойственно и с этой точки зрения гегелевской диалектике и мы ее вновь встречаем сегодня в феноменологическом методе. Анализ *самих* явлений, о котором столь шумит феноменология, нисколько не исключает поиски материальных причин, то есть, так сказать, *извне,* духовных явлений, как-то: мышления, искусства, морали и т. д. В то время как для природы причинность остается внутренней, ибо природа сама себя объясняет, для духовных явлений причинность является внешней. Однако идеалистическая философия опрокинула это положение: она ищет принципы объяснения природы вне природы, а принципы объяснения духовных явлений в самом духе.

Как указал Энгельс, создание марксистской диалектики было плодом основательной всесторонней критики гегелевской диалектики: «гегелевский метод в *данной* его форме был абсолютно непригоден и «Поэтому надо было прежде всего подвергнуть гегелевский метод основательной критике»[1]. Маркс не только осуществил эту критику, но и во всем своем творчестве показал блестящий пример ее *теоретического* и *практического* применения. Именно этот синтез теории и практики и подчеркивает Ленин, характеризуя марксистскую диалектику. Упоминая о переписке между Марксом и Энгельсом, Ленин указывает, что она представляет собой «Применение материалистической диалектики к переработке всей политической экономии, с основания ее,— к истории, к естествознанию, к философии, к политике и тактике рабочего класса»[2].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 13, стр. 495, 496.
[2] В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 24, стр. 264.

«Нищета философии» представляет собой пример углубления критики гегелевского метода и в то же время применения материалистической диалектики. Хотя Маркс и указывает в этом труде, что Прудон не смог переварить гегелевскую диалектику и подвергает критике его карикатуру на диалектику, все же Маркс вновь ставит во всей широте вопрос о неэффективности идеалистической диалектики, противопоставляя ей материалистическую диалектику.

Во второй главе, озаглавленной «Метафизика политической экономии», Маркс выявляет ошибку Гегеля в вопросе о категориях, подвергает критике гегелевский дедуктивизм в этом коренном вопросе. С предельной ясностью Маркс указывает, что разрешение вопроса о категориях невозможно с помощью «абсолютного» метода — гегелевской диалектики,— указывая при этом, что в принципе вопрос о категориях может быть разрешен лишь при условии разработки адекватного метода.

Маркс показал, что метафизический метод состоит в устранении из действительных явлений всего индивидуального, частного. Он писал: «Так, метафизики, воображающие, что, производя эти абстракции, они занимаются анализом и что, все более отрываясь от предметов, они приближаются к предметам и проникают в глубь вещей, — эти метафизики по-своему правы, говоря, что вещи нашего мира представляют собой всего лишь узоры, для которых канвой служат логические категории»[1]. Ирония Маркса направлена против гегелевской идеалистической диалектики, для которой самой полной действительностью является абсолютная идея и в которой система категорий *составляет* действительность *вселенной.* Разумеется, Маркс не только не оспаривал никогда роли абстрагирования в познании, но и доказывал во всех своих работах, что абстракция является лишь диалектическим моментом познания.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 130.

Далее Маркс указывает, что идеалистическая диалектика превращается в метафизику, когда она абстрагируется «от всяких отличительных признаков различных родов движения, чтобы прийти к движению в абстрактном виде»[1]. И тогда мы придем не к различным конкретным, специфическим и реальным формам движения, а «к чисто логической формуле движения. И если в логических категориях мы видим субстанцию всех вещей, то нам не трудно вообразить, что в логической формуле движения мы нашли *абсолютный метод*»[2]. Это и есть тот абсолютный метод, о котором говорит Гегель.

Абсолютный метод не рассматривает конкретную действительность, не исходит из конкретно-исторических особенностей явлений, а просто-напросто *навязывает* явлениям абстрактную, догматическую диалектику категорий, вследствие чего «всякая совокупность продуктов и производства, предметов и движения сводится к прикладной метафизике. Г-н Прудон пытается сделать для политической экономии то же, что Гегель сделал для религии, права и т. д.»[3].

«Абсолютный метод» — это способ раздвоения идей на мысли, противоречащие одна другой, а «Слияние этих двух мыслей, противоречащих одна другой, образует новую мысль — их синтез»[4]. Это субъективный и произвольный метод; он не раскрывает объективной диалектики, а лишь пример диалектической спекуляции. Тезис, антитезис, синтез не *вскрываются* в действительных явлениях, а *конструируются*.

Отмечая разницу между Гегелем и Прудоном, Маркс подчеркивает: «Г-н Прудон заимствовал из диалектики Гегеля только язык»[5]. Следовательно, Маркс учитывал неоспоримое различие в уровне

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 131.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же, стр, 132.
[5] Там же, стр. 135.

между гегелевской диалектикой и карикатурой на нее у Прудона. Однако здесь Маркс подвергает идеалистическую диалектику *принципиальной критике.*

Другой важнейшей проблемой диалектики, которую Маркс подвергает углубленному анализу, является то, как следует понимать ее сущность — борьбу противоречий. Критикуя неправильное толкование Прудона, который представляет себе, что можно уничтожить лишь «дурную» сторону противоречий капитализма, сохранив «хорошую». Маркс указывает, что это мелкобуржуазная позиция, смазывание борьбы противоречий, стремление примирить их внутри капитализма.

Маркс выявляет антагонистический характер этих противоречий на основании конкретного изучения классовой борьбы в капиталистических странах. Приложив материалистическую диалектику к современной истории и исходя из конкретного изучения экономических и политических явлений, Маркс подчеркивает сущность истории современного общества: «По мере развития буржуазии в недрах ее развивается новый пролетариат, современный пролетариат; между классом пролетариев и классом буржуазии развертывается борьба» [1].

Метод материалистической диалектики был в дальнейшем применен с еще большей глубиной для раскрытия закономерностей развития общества в «Манифесте Коммунистической партии», в котором Маркс и Энгельс показали блестящий пример революционной критики капитализма, ярко осветив классовую борьбу, развертывающуюся между современным пролетариатом и буржуазией, и необходимость диктатуры пролетариата. Это было мастерское применение диалектики на практике в интересах трудящихся масс всего мира, сокрушительный отпор идеалистической созерцательной диалектике, игнорировавшей, обходившей или пытавшейся примирить классовую борьбу, противо-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 144.

речие между производственными отношениями и производительными силами. Материалистическая диалектика впервые показала реальную картину развития всемирной истории и объяснила происхождение форм общественного сознания исходя из конкретно-исторических особенностей различных общественных строев.

* * *

Сила, с которой Маркс продолжал свою критику гегелевской диалектики, показывает, какое важное значение придавал Маркс этому вопросу. В своей статье, посвященной работе Маркса «К критике политической экономии», Энгельс подчеркивал трудность и необычайность этого вопроса. Разрешить его удалось только Марксу, так как ни младогегельянцы, вставшие на путь субъективизма и анархизма, ни Фейербах, не понимавший диалектики, не были в состоянии этого сделать.

При этом Энгельс указывал, что «гегелевский метод в *данной* его форме был абсолютно непригоден. Он был по существу идеалистическим, а тут требовалось развитие такого мировоззрения, которое было бы более материалистическим, чем все прежние. Он исходил из чистого мышления, а здесь надо было исходить из самых упрямых фактов. Метод, который, по собственному признанию Гегеля, «от ничего через ничто пришел к ничему», был в этом виде здесь совершенно неуместен. Тем не менее из всего наличного логического материала он был единственным, который можно было по крайней мере использовать. Этот метод не подвергался критике, он не был опровергнут» [1].

Историческая заслуга Маркса в вопросе о методе состоит не только в том, что он *подверг критике* гегелевскую диалектику, но и в том, что он ее *опроверг*. Он опроверг ее во всем своем труде, являющемся гениальным приложением нового метода диалектического материализма к бесконечно-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 13, стр. 495—496.

му множеству проблем, начиная с вопросов политической экономии и кончая проблемой категорий. Энгельс с силой подчеркнул историческое значение нового метода: «Выработку метода, который лежит в основе марксовой критики политической экономии, мы считаем результатом, который по своему значению едва ли уступает основному материалистическому воззрению»[1].

Это был не специальный метод, ограниченный пределами вопросов политической экономии, а метод всеобъемлющий, имеющий две стороны: *критическую* и *созидательную*. Как уже указывалось, еще в ранних своих произведениях Маркс подвергал критике гегелевскую диалектику не только как метод, ошибочно применяемый к сфере государства, права, идеологии, но и как метод, принципиально ошибочный в связи с тем, что Гегель исходил не из предмета, а из субъекта, не из конкретного, а из абстракции, не из материальной действительности, а из «идеи».

В своем послесловии ко второму изданию «Капитала» Маркс отметил в ставшей впоследствии классической формулировке противоположность материалистической диалектики идеалистической диалектике Гегеля. Однако эту противоположность Маркс ощутил и выразил, как мы это видели, еще в своих ранних работах. В предисловии к своему труду « К критике политической экономии» Маркс сам отмечает, что сведение счетов с гегелевским идеализмом он начал еще в 1843—1844 годах и что она стала решающей для его идейной эволюции. «Первая работа,— пишет Маркс,— которую я предпринял для разрешения обуревавших меня сомнений, был критический разбор гегелевской философии права»[2]. Этот критический разбор гегельянства в конкретном вопросе — о государстве и праве — явился в то же время толчком к критическому рассмотрению гегелевского метода, при-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 13, стр. 497.
[2] Там же, стр. 496.

чем Маркс заявляет, что плодом его исследований было то, «что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях» «и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии» [1].

В одном из своих писем Кугельману (письмо от 6 марта 1868 года) Маркс разоблачает стремление своих противников умышленно смешивать марксистскую диалектику с гегелевской. В отношении Дюринга Маркс писал: «Он отлично знает, что мой метод исследования *не* тот, что у Гегеля, ибо я — материалист, а Гегель — идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь *после* очищения ее от ее мистической формы, а это-то как раз и отличает *мой* метод» [2].

Относительно вульгарного материалиста Ланге, удивлявшегося легкости, с которой Маркс двигался в изучении явлений, Маркс писал Кугельману в своем письме от 27 июня 1870 года, что это «свободное движение в материале», то есть в рассматриваемых явлениях является лишь другим названием диалектического *метода*. Одновременно Маркс подчеркивал свое несогласие с Гегелем, чего Ланге не видел по той простой причине, что он даже и не понимал, что такое диалектика [3].

Как мы уже указывали неоднократно, Гегель был в состоянии лишь приблизиться к объективной диалектике, догадаться о ее существовании, уловить ее отрывочно и непоследовательно. Он не осуществил своего стремления добиться выведения метода из объекта, не исходил из конкретного и поэтому извратил объективную диалектику обще-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 13, стр. 6.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 199.

[3] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 239.

ства и природа и в не меньшей степени, объективную диалектику мышления.

Маркс обосновал *исторический метод.* Как пишет Ленин, благодаря Марксу теория стала «исторической теорией» [1]. И это в смысле превращения абстрактной диалектики в диалектику конкретную. В работах и письмах Маркса и Энгельса имеются ссылки на эту существенную сторону проблемы марксистского диалектического метода. Ниже мы коснемся этой стороны противопоставления последнего гегелевской диалектике.

Созданный Марксом исторический метод категорически противостоит идеалистической диалектике, несмотря на то, что Гегель обладал огромным историческим чутьем и сформулировал идею закономерности в истории. Для того чтобы осуществить качественный скачок через пространство, отделявшее исторический метод от «исторического чутья», от абстрактной и в то же время отрывочной диалектики Гегеля, Маркс перевернул исходную точку и самую методологию исследования и изложения. Это означало появление новой концепции о соотношении между абстрактным и конкретным, между логическим и историческим.

Маркс также утверждал, что он категорически отмежевался как от спекуляции древних, так и современной, преодолев как недостаточность исторических знаний древних, так и спиритуалистическое истолкование, которое Гегель дал истории и общественным явлениям вообще.

Гегель занял правильную позицию против исторического эмпиризма. Однако, несмотря на глубокие познания, которыми он обладал, Гегель не был в состоянии осуществить научный синтез между абстрактным и конкретным, между всеобщим и единичным в истории, потому что, с одной стороны, он не дошел до открытия закономерности истории, а лишь догадывался о наличии рациональности в историческом процессе, с другой же стороны,

[1] В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 4, стр. 200.

как мы уже видели, он всегда был склонен «подняться» выше объективной действительности, «превзойти» ее и истолковать финалистически из спиритуалистических соображений. Маркс не только не имел этих причин игнорировать конкретную действительность, а, наоборот, он исследовал даже самые «мелкие» экономические и политические факты. Не случайно молодой Маркс исходил из таких конкретных вопросов, как защита свободы печати в абсолютистской Германии.

Но это историческое конкретное Маркс не искал ни в анекдотических дворцовых интригах, ни в искусных, но спорных «импрессионистических» анализах духовных явлений (религии, искусства, морали), в которых упражнялся Гегель. Маркс считал, конечно, что даже и в историческом труде на определенную, ограниченную во времени тему (как, например, «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» и «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта») его предметом является показ внутренней причинной связи. Энгельс писал по этому поводу: Маркс «изложил весь ход французской истории» «в его внутренней связи и раскрыл» «в чуде 2 декабря естественный, необходимый результат этой связи»[1]. Маркс считал, что эмпирические факты должны рассматриваться в свете закономерности классовой борьбы, «великого закона движения истории» (Энгельс). Маркс открыл этот закон, потому что он исходил из исторического конкретного, видя при этом конкретное сквозь призму «вертикальной» причинности, идущей от экономики к политике и идеологии. Это означало приложение к толкованию истории категорийного соотношения между материей и идеей, трактуемой как методологический принцип, на основе которого можно было научно использовать гносеологические категории абстрактного и конкретного, логического и исторического.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 258.

Как мы видели, Гегель дал весьма ясное определение конкретного и диалектики абстрактно-конкретного в мышлении. Однако, не будучи материалистом, а идеалистом-спиритуалистом, он остался с мыслью об их правильном применении, не будучи в состоянии перейти к ее осуществлению. Маркс подчеркнул и подверг критике это бессилие Гегеля. «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, *хотя оно представляет собою действительный исходный пункт* (курсив мой.— *К. И. Г.*) и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление испаряется до степени абстрактного определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления. Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе, синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное» [1].

В свою очередь Энгельс также подчеркнул разницу между марксистским и гегелевским пониманием и применением развития от абстрактного к конкретному. В своем письме К. Шмидту от 1 ноября 1891 года Энгельс писал: «Сравните хотя бы у Маркса развитие от товара к капиталу с развитием у Гегеля от бытия к сущности, и у Вас будет прекрасная параллель: с одной стороны, конкретное развитие, как оно происходит в действительности, и, с другой стороны, абстрактная конструкция» [2].

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12, стр. 727.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 443.

Как указывал Маркс, для марксистской диалектики конкретное является одновременно и *отправной точкой* и *постоянным рабочим основанием,* в то время как у Гегеля конкретное испарилось «до степени абстрактного определения», и это несмотря на то, что Гегель питал иллюзии, считая свою диалектику постоянной «душой содержания». В действительности же он довольно скоро покидает реальную почву и возносится в воздушные сферы, описывает там головокружительные дедуктивные круги, от времени до времени касаясь почвы, но только случайно и непоследовательно, оставаясь в основном в чистом пространстве мышления, не ощущая потребности в проверке практикой своих категорийных анализов и не подозревая, насколько она необходима.

Разумеется, классики марксизма-ленинизма не упрекали Гегеля за его личное стремление действовать дедуктивно, за его сознательное стремление подчинить конкретное абстрактному. Это стремление было объективным, неличным, продиктованным, как мы пытались показать выше, общественно-политическим и этическим положением его класса, компенсирующим спиритуализмом, согласно которому абстрактная логика, чистое мышление стоит «над» объективной действительностью.

Этим объясняется, что, несмотря на то, что Гегель подвергал критике метафизическое мышление, формализм, логистику, несмотря на то, что он считал, что философия должна отражать жизнь, конкретное, содержание и т. д., сам он сумел осуществить свое намерение лишь частично. В качестве представителя новой философии Гегель требовал во имя самой жизни применения диалектического метода. Когда он ввел не известные до тех пор в таблице гносеологических категорий категории конкретного и исторического, он не знал, что этические и политические рамки его класса не позволят ему разработать и последовательно применить эти категории. Гегель не знал и не отдавал себе отчета в том, что, по существу, у него между

конкретным и абстрактным, логическим и историческим лишь намечается тенденция к взаимодействию, однако в последнем итоге они входят в коллизию, в которой преобладают абстрактное и логическое.

Для Маркса логическое является лишь гносеологической категорией, одной из сторон метода диалектического материализма, без примеси какого бы то ни было компенсирующего этического значения. Логическое необходимо, оно составляет основное в развитии явлений, но в то же время оно является отражением исторического, конкретного с точки зрения становления. В своей работе «Введение (из экономических рукописей 1857—1858 годов)» Маркс указывал, что «ход абстрактного мышления, восходящего от простейшего к сложному, соответствует действительному историческому процессу»[1]. В «Капитале» Маркс подвергает этот тезис подробному разбору, широко иллюстрируя его примерами, доказывая при этом, что движение экономических категорий (товар — деньги, деньги — капитал и т. д.) воспроизводит лишь исторический переход, исторический процесс развития товарного производства. Касаясь этого вопроса, Ленин подчеркивал соответствие между логическим и историческим в истории капитализма[2]. Сам же Ленин в своем логическом анализе империализма строго опирался на историческое превращение домонополистического капитализма в монополистический, дав тем самым образец методологического сочетания логического с историческим.

Соотношение между методом и системой у Маркса и Гегеля

Учитывая отсутствие более глубокого анализа многочисленных сторон соотношения между мето-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12, стр. 728—729.

[2] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 315—316.

дом и системой у Гегеля, нам остается задача восполнить этот пробел.

Как указывал К. С. Бакрадзе, придающий большое значение этому вопросу, «Гегель прав, выставляя принцип единства системы и метода, принцип их органической связи. Определенному содержанию соответствует определенный метод: данное содержание истинно только в связи с этим методом» [1]. Гегель был прав, назвав диалектический метод «душой содержания», когда сравнивал единство объекта и метода с единством содержания и формы, когда настойчиво подчеркивал, что подлинный философский метод не может не соответствовать содержанию. Однако, поскольку Гегель придавал идее онтологический характер, в его концепции метод терял связь с конкретным и правильным исследованием действительных явлений и становился в определенной мере дедуктивным, спекулятивным, подчиненным «идее».

Со своей объективно-идеалистической точки зрения Гегелю вовсе не было трудно отождествить метод с системой, потому что для него цель философии состояла в созерцательном познании. Поэтому Гегель видит венец философии в «самомыслящем мышлении»; философия совпадает с методом, другими словами, объективная действительность растворяется в мышлении о действительности.

К. С. Бакрадзе раскрывает причину, по которой марксистско-ленинская философия отклоняет подобную точку зрения: во-первых, метод является субъективным отражением объективной действительности и не может быть онтологизирован; во-вторых, диалектический метод не сводится лишь к познанию действительности, а предполагает ее преобразование.

Гегель разрешал вопросы соотношения между методом и системой, не принимая всерьез объек-

---

[1] К. С. Бакрадзе, Система и метод философии Гегеля, Тбилиси, 1958, стр. 162.

тивной действительности, то есть совокупности различий, отличающих действительность от мышления, или то, что *объективно* в ней.

В одной из наших других работ мы уже пытались доказать, что в вопросе о методе можно говорить о борьбе между материализмом и идеализмом [1]. Материалистический подход предполагает требование, чтобы объективная действительность являлась первичным фактором, а метод исследования — вторичным. Следует подчеркнуть, что материалистический подход к истолкованию природы или даже теории познания вовсе не означал в домарксистской философии материализм в вопросе о философском методе. Об этом нам говорят воззрения материалистов, бывших в то же время рационалистами, как, например, Декарт, Спиноза и другие, не сумевших освободиться от предвзятого мнения, что наилучший метод — это рациональная, дедуктивная конструкция картины мира.

У Гегеля сплетаются и сталкиваются две противоречивые тенденции: положительная, призывающая к подчинению метода содержанию, другими словами, объективной действительности, и идеалистический подход, заставляющий его доказывать приоритет идеи над материей, познания над действительностью, метода над предметом. Противоречие между этими тенденциями покрывается термином «идея», имеющим одновременно и объективное, онтологическое значение, и субъективное, методологическое.

Что же касается понятия о «системе», Гегель не дошел до сознания, что оно может иметь не только значение целого или стройной совокупности философских тезисов, но и *общественное* значение. Классики марксизма-ленинизма впервые ввели это общественное значение в понятие о системе. В своей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс выявляет одновременно два отрицательных значения гегелевской

[1] См. «Studii», 1948, № 11.

системы, вступающих в противоречие с методом: 1) система, представленная как абсолютная истина, и 2) система как выражение консервативных общественно-политических позиций. Энгельс указывает, что признать «абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля» означало бы «стать в противоречие с его диалектическим методом, разрушающим все догматическое. Это означало задушить революционную сторону под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны» [1].

Марксистско-ленинская философия доказала научную абсурдность замкнутой системы. Диалектический материализм научен не потому, что он представляет собой более стройную «систему», чем другие, а потому, что не терпит закостенения, требует постоянного развития и обогащения философии в тесном единении с общественной практикой и открытиями отдельных наук, потому что она предполагает диалектический, а не догматический взгляд на систему. Однако диалектический материализм представляет собой мировоззрение, стремящееся объяснить цельно и последовательно всю *совокупность явлений совокупностью категорий,* построенной в виде материалистической системы категорий. Это не означает, что он подменяет собой отдельные науки, но предполагает разработку и конкретизацию понятий, законов и категорий на основании опыта общественного развития и новейших открытий естественных наук.

Являясь диалектическим отражением бесконечной совокупности вселенной, система обязана учитывать специфику, единство, многообразие и новизну конкретных явлений.

Материалистическое мировоззрение предполагает также наличие системы категорий. В этом случае понятие о системе имеет совершенно очевидное положительное значение: это упорядоченная совокупность категорий, вытекающих из кон-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 277.

кретных явлений, неразделимых лишь на основании анализа, и применяемых методологически, что подразумевается обычно под «категориями марксистской диалектики». Повторяем все же, что категории материалистической диалектики остаются в воздухе, если они представляют собой систему, в основе которой не лежит категория материи.

Система может стать опасной, когда она не соответствует больше методу, когда она теряет свою *методологическую функцию,* когда она вступает в противоречие с исследованием, с диалектикой познания.

Совершенно необоснованно опасение, высказываемое некоторыми философами-марксистами, такими, как Р. О. Гропп, в связи с идеей о системе категорий в марксистско-ленинской философии. Ссылаясь на естественное требование о том, что в любом утверждении о марксистской философии не должна быть упущена из виду *основная проблема философии,* примат материи над сознанием, а также то обстоятельство, что марксисты рассматривают категории ввиду их *применения,* Р. О. Гропп выдвигает в то же время мнение о том, что в материалистической системе категорий «основной вопрос о философии необходимо остается чем-то *маловажным*» [1]. Гропп считает задачу разработки системы категорий проявлением гегельянства, как будто Гегель, а не Аристотель первым начинал эту работу в истории философии! Причем он постоянно повторяет, что «сущность требуемой марксистской системы категорий должна состоять в том, что категории как однородные элементы философии *выводятся одна из другой*... между ними должно быть создано всеобщее *отношение субординации*» [2].

Гропп путает здесь две совершенно разные вещи: дедукцию категорий и их подчинение. На ка-

---

[1] Р. О. Гропп, К вопросу о марксистской диалектической логике как системе категорий, «Вопросы философии», 1959, № 1, стр. 151.

[2] Там же.

ком основании он их объединяет? Марксизм критикует дедукцию, идею же соподчинения, конечно, применяет. Что другое может означать объяснение общественного сознания, мышления, искусства, морали и т. п. общественным бытием, что другое может означать на языке категорий объяснение биологических и психических явлений материей, чем *установление* и *применение подчиненного* отношения всех категорий определяющей категории материи?

Совершенно немарксистски, метафизически Гропп подчеркивает противоречие между идеальным и материальным, забывая о зависимости, о подчинении идеального материальному.

Кто обязывает нас дедуцировать одни категории из других, как это делал Гегель? Мы великолепно можем выводить категории из действительных явлений природы, общества, истории, науки и мышления, как с предельной ясностью указывал Ленин. Материалистическая система категорий, как указывает само ее название, не абстрагируется от основного вопроса философии, а, наоборот, основывается на нем: в основе пирамиды лежит материя, а на ней покоятся остальные категории как природы, так и общества или мышления. Р. О. Гропп прав, когда подвергает критике философов-марксистов, забывающих о том, что диалектическая логика в той мере, в какой она не только охватывает гносеологические категории, но и стремится стать системой категорий, должна охватывать и категории, служащие для познания природы, и добавим, и общества. Но непонятно, почему, сколько бы мы ни подчеркивали материалистический характер системы категорий, как ее рассматривают философы-марксисты, «можно... самой резкой гранью отделять категории материальной объективности от категорий ее познавательного отражения, и все равно такая система по своей природе стирает противоположность материального и идеального, стирает основную философскую противоположность материализма и идеализма, являясь

по самой своей структуре [?] идеалистической и метафизической» [1].

Рассуждая таким образом, мы можем прийти к выводу, что, сколько бы мы ни подчеркивали и анализировали зависимость сознания от материи и общественного сознания от общественного бытия, достаточно произнести слово «сознание» или «идея», чтобы товарищ Гропп объявил нас идеалистами.

В то время как у Гегеля система подавила метод, диалектический материализм с особенной силой подчеркивает *методологическую сторону* марксистской философии, то, как система категорий служит научному *истолкованию, устранению ошибок* идеалистического или метафизического толка. В то же время марксистская философия теоретически объясняет формы и законы мышления, исследует и освещает *процесс познания* и множество других вопросов, которыми частные науки в принципе не занимаются, хотя отдельные ученые и уделяют им порой внимание.

Идеалистический подход Гегеля привел его к растворению специфики различных явлений во всеобщей идее. Имеется налицо явная *индифферентность* Гегеля к специфике явлений, к их физической, биологической или общественной специфике. Он не понимал, что диалектика должна быть *конкретной,* что она не должна отрываться от частных научных методов (наблюдения, описания, опыта и т. п.), что она должна ценить определенные, частные законы. Не следует забывать, что гегелевская философия *не преследовала никакой практической цели* ни с общественно-политической точки зрения, ни с точки зрения методологии естественных наук. Поэтому наиболее ценной в гегелевской диалектике является, если можно так сказать, «теория» диалектики и частично диалектика мышления или диалектическая логика.

---

[1] «Вопросы философии», 1959, № 1, стр. 155.

Гегелевская идеалистическая диалектика обладает двумя глубокими пороками: она направлена в сторону созерцания, несет все признаки своей теоретической абстрактной позиции и лишена тезисов о примате материи над мышлением. Гегелевская диалектика является теорией метода, который и не пытается стать одновременно и методологией. Как и некоторые современные «онтологи», например Николай Гартман, Гегель имеет в своей философской системе тождественное направление, заключающееся в использовании частного для выявления категорий всеобщего. Высшая и единственная цель подобных философских систем состоит в создании *системы категорий.*

Разработка системы категорий является, бесспорно, важной задачей философии. Однако марксистская философия по своему практическому назначению, по своей основной тенденции служить целям познания и преобразования мира не может ограничиваться разработкой системы категорий, созданием созерцательной онтологии. Категории, принципы, законы, открытые в объективной действительности, становятся в свою очередь *методологическими принципами.*

В марксистской философии в отличие от гегелевской метод и воззрения взаимно оплодотворяют друг друга. С практической, политической точки зрения, равно как и с методологической, идеализм Гегеля помешал ему научно использовать диалектику, рассматривать ее практически, как средство преобразования истории или как средство систематического проникновения в различные области природы.

В марксистской философии материалистическая концепция выражает определенную причинную связь между материей и духовными явлениями, ставшую основным методологическим принципом в исследовании природы и общественных явлений. Так, например, в период строительства социализма — в строительстве экономики, в развертывании культурной революции или в преобразовании соз-

нания людей — марксистско-ленинские партии исходят из объективных экономических законов, из тщательного исследования соотношения между социалистическим и частным производством, из анализа материальных условий, производительных сил и производственных отношений и т. д. В равной мере и в естественных или общественных науках, занимающихся психическими или духовными явлениями (психологии, неврологии, этике, истории философии или искусства и т. д.), материалистическая концепция является основным методологическим принципом исследования соответствующих явлений. Только так было осуществлено наконец в результате возникновения марксизма методологическое требование материализма в вопросе о методе, а именно, чтобы мышление исходило действительно из предмета, а не от субъекта, прикрытого лишь названием «содержание», «идея», «бытие» и т. д.

Различные современные буржуазные философские течения, в той незначительной мере, в какой они еще обсуждают вопрос о методе, разрешают его в корне неправильно, ибо в такой же степени, в какой они не хотят и не могут познать объективную действительность, они не могут и не хотят ставить вопрос о методе объективного познания. Эти течения колеблются между субъективистскими методами и позитивистской концепцией, согласно которым помимо частных методологий наук существует лишь один доказательный метод: формальная логика. Буржуазные философы не могут себе представить, что один и тот же философский метод может быть одновременно способом открытия и способом демонстрации. И в конечном итоге они противопоставляют формальную логику диалектике.

И Энгельс, и Ленин раскрыли всю бессмысленность противопоставления исследования демонстрации, показав, что марксистская диалектика выполняет обе функции, что она представляет собой всеобщий метод открытия и демонстрации. Энгельс в «Анти-Дюринге», а Ленин в работе «Что такое

«друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» отклонили упрощенное, метафизическое мнение, согласно которому диалектика ограничивается простой демонстрацией уже известных положений. Противники марксизма считают, что они «разоблачили» нас, когда доказывают, что марксистская диалектика применяется с определенных позиций и что, следовательно, и она связана с какой-то «системой». И раз это так, то как мы еще смеем критиковать Гегеля за то, что его идеалистическая система подмяла под себя диалектику?

Марксизму удалось разработать такой метод исследования, которому не только не мешает системный тезис о примате материи в исследовании природы, но который предполагает его в качестве основного тезиса. Что же касается познания общественных явлений, то диалектический метод сознательно применяется с позиций партийности, ибо точка зрения, выражаемая марксизмом, исторически оправданна и является прогрессивной и объективной. Как указывал Ленин, марксисты *вполне сознают* партийный характер своей философской концепции. Они знают, что не существует чистого метода, не находящегося под влиянием той или иной «системы», той или иной общей позиции в истолковании и особенно в *использовании* общественных явлений. Они знают, что не существует третьего пути в философии, и поэтому осуждают объективизм за его лживость и вероломство. «Чистый» метод, какого хотят феноменологи или семантики, это чистейшая аберрация. В основе метода лежит теория о методе, следовательно, он является мировоззрением и как таковое представляет определенные общественные интересы. Уход в символику, в теорию признаков и т. д. выражает, как и любой другой герметически обособленный язык в философии или искусстве, уход от разрешения вопросов, занятие отрицательной позиции против открытых высказываний, занятие позиций против занимания позиций.

3. Значение единства метода и системы у Гегеля

К. С. Бакрадзе показал наличие у Гегеля единства метода и системы, отметив, что и один и другая идеалистические. Так как невозможно определить гегелевский метод как материалистический метод — как считал Деборин,— остается задача выяснить, в *каком смысле* нужно понимать оценку Маркса и Ленина о его «рациональном зерне». В чем состоит это «рациональное зерно»? В том, что «Гегель гениально *угадал* диалектику вещей (явлений, мира, *природы*) в диалектике понятий «именно **угадал** не больше»[1], — говорит Ленин. Это означает, что Гегель подал объективную диалектику лишь относительно, частично, отрывочно. Однако что представляют по существу все эти «догадки», интуиция или частичные, неполные и непоследовательные постижения диалектики природы, истории, мышления и искусства?

Если мы подразумеваем под понятием «систему категорий» системное, категорийное, *цельное* отражение объективного мира, то все то, что мы обнаружили у Гегеля в качестве положительных тезисов с точки зрения методологического применения совокупности категорий, вовсе не является системными тезисами. Подобное «системное» применение категорий, объективное и *неограниченное* применение категорий было невозможно для Гегеля. Сколько бы Гегель ни повторял: «Истина — это цельное»,— он не применял этого методологического лозунга, ибо у него не было объективного отношения к категориям. Поэтому «догадки» Гегеля положительны лишь постольку, поскольку они допускают применение *ограниченных категорий,* причем в большинстве случаев *категорий становления и взаимодействия.*

В той мере, в какой Гегель, выражая стремления немецкой буржуазии познать общественную

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 188.

действительность и, в частности, чаяния духа и его мощь, хотел теоретически обосновать эту положительную тенденцию, он рассматривал принцип метода как «душу содержания», единство метода и системы как отражение объективной действительности. Однако все это было лишь интуицией, непоследовательно примененным принципом. В конечном счете главенствующим стал *идеалистический* взгляд на метод и систему, и, в связи с тем что в основе системы категорий лежала «идея», метод отождествился с системой, причем единой целью и одного и другой было самоотражение «идеи». Вот почему нельзя говорить о какой-либо «материалистической диалектике» и идеалистической системе у Гегеля.

Это нисколько не преуменьшает основной ценности принципа объяснения и критического освоения гегелевской философии, принципа противоречия между методом и системой у Гегеля. Классики марксизма-ленинизма отнюдь не считали, что революционная сторона с *самого начала* была подавлена консервативной стороной.

Как уже указывалось, в разных частях гегелевских трудов мы обнаружили *изменяющееся* соотношение между этими двумя сторонами, противоречие между методом и системой. Если бы повсюду метод отождествлялся с идеалистической системой, то нет никакого сомнения, что труды Гегеля не заслуживали бы иного отношения, чем мистическо-идеалистическая философия Шеллинга.

Классики марксизма-ленинизма дали анализ «Логики» и «Эстетики» Гегеля, показали, как Гегель решал вопрос о становлении форм мышления, процесса познания, о диалектике формы и содержания в искусстве и т. д. Возникает вопрос: все это является лишь результатом метода «в себе»? Разве существует метод, изолированный, свободный от всякого мировоззрения?

Конечно, подобный метод существует лишь в представлении «методологов», тех, кто смешивает метод мышления с орудием труда или лаборатор-

ным прибором. С какой системой категорий был связан метод, которым пользовался Гегель, когда он исследовал диалектику формы и содержания в искусстве или диалектику объективизации духа, диалектическое соотношение между явлением и сущностью, либо логическим и историческим?

Для того чтобы добиться положительных, но в же время *частичных* результатов, Гегель пользовался методом, связанным с идеалистической системой категорий. На первый взгляд нам представляется, что он выделил из этой системы такие категории, как сущность—явление, субъективное — объективное и т. д. и оперировал только ими. Но если мы присмотримся поближе, то мы увидим, что в основе этих категорий лежит дух, или идея. В марксистской философии категории могут быть использованы изолированно, но тогда они дают лишь частичные, непоследовательные, искажающие истину результаты. Гегелевский метод никогда не был материалистическим, никогда он не был объединен с материалистической системой категории. Когда он применял *отдельные* категории в процессе исследования явления (становления, взаимодействия и т. д.) и добивался поэтому лишь *неполных* результатов, это объяснялось тем, что в основе этих категорий (объективизация, содержание — форма, становление и т. п.) всегда лежала категория идеи. Все это хорошо известно и из истории домарксистской материалистической философии, действовавшей в совершенно противоположном направлении, чем Гегель: она пользовалась категорией материи, но игнорировала в то же время категории взаимодействия или же специфические биологические, психические, духовные категории (механистический материализм, вульгарный материализм). С другой стороны, категория материи остается неэффективной в объяснении общественных явлений.

Методологически категория не может действовать двояко: частично, ограниченно или в пределах системы категорий, отражающей целиком строение

действительного мира. Любое применение изолированных категорий — покоящихся, по существу, на неправильной основе, представляя собой неполную или неправильно построенную систему категорий,— влечет за собой более или менее очевидно неполный результат.

Теория метода означает теорию объективного применения гносеологических категорий как отражение совокупности категорий действительности. Но, как мы пытались уже показать, гегелевская концепция о категориях неправильна как с онтологической, так и гносеологической точки зрения. Марксистская концепция о системе категорий подразумевает определенную *иерархию* категорий, причем основной категорией как с онтологической, так и с гносеологической точки зрения является материя. Мы не можем согласиться с исключением категории материи из числа категорий марксистской диалектики, как это делается в труде «Категории марксистской диалектики» (Госполитиздат, Москва, 1957). Почему материя не может фигурировать среди основных диалектических категорий наряду с сущностью и явлением, необходимостью и случайностью, логическим и историческим и т. п.? Нам представляется совершенно очевидным, что гносеологически и методологически категория материи значительно важнее, по существу, необходима. Как диалектик-идеалист Гегель считал, что он может обойтись без категории материи. Поэтому он был склонен считать абсолютно необходимыми становление, сущность и явление и т. д., но и их он видел изолированными, независимыми от категории материи в исследовании природы, не говоря уже о изучении истории и духовной жизни.

Отвращение к материи вызвано у Гегеля, как уже указывалось, тем, что она является «чем-то иным» («das Andere»), чуждым, не поддающимся подчинению, господству, усвоению. Поэтому дух стремится «быть у себя» (bei sich sein), обеспечить себе таким призрачным путем свободу. Спиритуалистическая свобода — это не понимание и при-

нятие необходимости, хотя Гегель сам, в той мере, в какой отражал стремление, тенденцию буржуазии к пониманию исторической необходимости, наметил диалектику необходимости — свободы. Но *теоретическое* понимание вопроса — это одно и совсем другое — *применение* этой диалектики.

Мы уже указывали на то, что у Гегеля и в современной ему немецкой идеологии отмечается сильное воздействие *спиритуалистической компенсации* нравственно-политического бессилия немецкой буржуазии. Эта потребность возместить силой духа отсутствие политической власти выразилась в апофеозе философии (у Гегеля) или искусства (у Шиллера, Шеллинга). В этих сферах творчества спиритуализм всегда считал, что может праздновать безоговорочную победу мышления или художественного творчества. В этих сферах идеализм считает, что человеческий дух возвышается «над» необходимостью, что свобода проявляется вопреки объективным законам природы и истории.

Гегель обладал историческим чутьем, он постигал, переживал и понимал огромное значение становления, и это в связи с тем, что его класс накопил к тому времени большой жизненный опыт. Становление, преобразования стали носителями антифеодальных политических и духовных чаяний и потребностей. Категория становления не была избрана Гегелем как результат накопления научных знаний в области физики, химии или биологии, и не столько потому, что эти науки были еще слишком мало развиты в его время, а потому что общественно-политические и этические потребности всегда являются определяющими в выборе решающих категорий в любой системе категорий.

Для того чтобы истолковать природу такой, какой она является и ею же самой, необходим объективный подход к природе. Однако это возможно только на основе положительного отношения к обществу. То, что положительное отношение к природе недостаточно для определения философской позиции, явствует с предельной ясностью из

примера Канта. Интерес к природе, ее исследование и даже материалистическое объяснение создания вселенной — ничто не смогло привести Канта к отказу от его этического и гносеологического идеализма. Общественно-политическое и этическое отношение определяет истолкование природы, а не наоборот. Вся история философии служит нам доказательством того. Тот же классовый подход определяет и гносеологическую позицию, отношение к основному вопросу философии. С этим же связан и подход к вопросу о методе.

В истории философии как домарксистский материализм, так и идеализм предстают перед нами в конкретных, многообразных формах, причем материализм всегда был более или менее последовательным, а гносеологический идеализм мог переплетаться с материалистическим истолкованием природы (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант). Все это вполне объяснимо для периода поступательного развития буржуазии, ибо принятие и объяснение природы как таковой, как объективной действительности были связаны с интересами покорения природы. Рационалистический идеализм до Фихте и Гегеля не имел в своей основе стремления к отрицанию природы или материи как таковых. Еще Кант дает материалистическое объяснение вселенной и ее происхождения. Его субъективный гносеологический идеализм не ставит себе целью обойти природу, не носит компенсационный характер, в отличие от его этики, которая своей центральной категорией категорического императива прекрасно иллюстрирует компенсационную позицию и бессилие немецкого бюргера.

Гегель был не прав, когда ставил Канта на одну доску с Фихте, считая обоих противниками природы, философии, для которых природа является чем-то, что должно исчезнуть, для того чтобы осуществилась норма — ценность [1]. И это действи-

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Stuttgart, 1927, Bd. I, S. 418—420.

тельно только для нормативиста Фихте, но не для ученого Канта, уважавшего природу и ее познание.

У Гегеля имеются элементы интереса к природе и материи и к их восприятию. Он оценил концепцию Канта о тяготении и отталкивании, атом Демокрита, утверждал (как и французские материалисты!), что «точно так же, как нет движения без материи, так не существует материи без движения»[1]. Он присоединился к концепции Аристотеля о взаимопроникновении материи и формы и не без иронии отмечал, что у Плотина материя — зло.

Гегель не отрицает материи и не отождествляет природу с дьяволом. Но, не устанавливая какого-либо теологического противоречия между духом и природой, он открыто декларирует *превосходство* духа над природой, мотивируя это тем, что природа лишена *одухотворения*. Природа не определяется им как таковая, а в противопоставлении с духом. Она «то, что не в себе, что вне себя» (das Ausser-sich-seiende), следовательно, она неполноценна по отношению к духу, который «в себе». В то же время для Гегеля природа неполноценна еще и потому, что она не воплощает понятие во всей его чистоте.

И, наконец, третье противоречие — это между природой и свободой. Человек — это свобода, природа же — лишь необходимость и случайность.

Гегель вообразил, что корни материализма лежат в эмпиризме[2]. Он считал, что философия как система категорий явилась следствием чрезмерного развития одного из источников познания — гносеологической категории. Классики марксизма-ленинизма связывали общие философские позиции, равно как и борьбу между материализмом и идеализмом, с классовой борьбой, другими словами, с жизненным явлением, с практикой, а не с выбором категории. А ведь выбор той или иной категории или же группирование всех категорий вокруг

---

[1] Гегель, Соч., т. II, стр. 60.
[2] См. Гегель, Соч., т. I, стр. 112.

какой-либо одной категории, другими словами, построение системы категорий на определенной основной категории не может быть произвольным актом философа. Принятие или отклонение какой-либо категории является сознательным и продуманным актом, это не «упущение» или автоматический результат недостаточных научных знаний.

Об атоме или о материи философии известно еще со времен Сократа и Платона. Значительный рост научных знаний о природе, достигнутый за период, истекший от Возрождения и до современной Гегелю эпохи, заставил его включить материю в свою систему категорий, изложенную в «Логике». В принципе Гегель обладал широким умом, энциклопедическими знаниями, был восприимчив к знаниям, всегда расположенным принять и использовать всю предыдущую историю философии, но лишь за исключением категории материи. После него же, даже и экспериментальная проверка атомной гипотезы, осуществленная в конце XIX века, не смогла заставить философов-идеалистов признать права категории материи.

4. Категории материи и практики как основа системы категорий в марксистско-ленинской философии

В вопросе о методе, если сопоставить Гегеля с его предшественниками, первое, что бросается в глаза,— это новизна диалектики. Рассматривая же его сквозь призму борьбы между материализмом и идеализмом в вопросе о методе, Гегель займет лишь свое место — правда, наиболее значительное — в домарксистской истории методологии. И все же гегелевский метод в целом — в теории и в практике — не явился поворотным пунктом в истории вопроса о методе. Несмотря на то, что у него была идея объективной диалектики и он стремился к ее применению, Гегель остался идеалистом в вопросе о методе.

В своих «Философских тетрадях» Ленин неоднократно упоминает о «материализме» Гегеля. Что

это может означать? Мы ведь знаем, что Ленин постоянно раскрывал и подвергал острейшей критике идеалистическую систему Гегеля. Термин «материализм», применявшийся Лениным в качестве положительной оценки в анализе гегелевской «Логики», не может относиться к системе, а только к методу, к его рациональному зерну. Ленин пользуется термином «материалист» в тех случаях, когда он рассматривает различные проявления намерений Гегеля перейти от предмета к вопросам о методе, подчинить мышление объективной диалектике. Однако высказывания Ленина относительно гегелевского «материализма» в вопросе о методе встречаются лишь в нескольких местах. Эти немногие положительные высказывания не изменяют его общей оценки гегелевского метода, характеризуемое им последовательное неприменение его же принципов объективного диалектического отражения.

Конечно, нельзя утверждать, что единственная положительная сторона Гегеля состоит в *идее* о диалектическом методе, лишенном любого практического применения. То, о чем «догадался» Гегель и изложил из сферы диалектики процесса познания — диалектическая логика, история философии из явления истории, искусства — все это *результаты* применения диалектики.

Решение Марксом вопроса о методе с материалистических и *революционных* позиций означало решительный поворот в этом вопросе. Тезис об отражении как методологический принцип был утвержден более или менее последовательно и домарксистскими мыслителями-материалистами (Декартом, Спинозой, Дидро). Однако было недостаточно занять в принципе позиции теории отражения, это не приводило к решению вопроса о методе, поскольку общественная практика не рассматривалась с ее наиболее острой и актуальной стороны — классовой борьбы. Стремление к тому, чтобы мышление отражало объективную действительность, оставалось лишь благим пожеланием,

пока не возникла насущная *необходимость,* настоятельно потребовавшая неуклонного применения этого принципа, политическая необходимость, нашедшая свое идеологическое выражение в философской концепции, неразрывно связавшей теорию с общественно-политической практикой.

Несмотря на бесспорные исторические заслуги Гегеля в вопросе о категориях, диалектического метода и диалектической логики, он не был в состоянии дать научное решение этим вопросам. Подобное решение, как и в любом теоретическом вопросе, означает обнаружение *основы,* на которой они могут быть решены, основы их последовательного, строго материалистического истолкования. Являясь проблемами познания, они могли найти свое научное решение только тогда, когда возникла первая *абсолютно последовательная* материалистическая концепция, последовательная во *всех* вопросах *практики* и *теории.* Ни вопрос о методе, ни вопрос о категориях или формах мышления не могут быть рассмотрены и разрешены в их автономной сфере, оторванные от действительности, от практики.

Классики марксизма-ленинизма признали лишь ценность *стремления* Гегеля увязать эти вопросы мышления с содержанием, с объективной действительностью. Но, как мы уже видели, они весьма последовательно подвергали критике идеалистическое истолкование, которое придал Гегель категориям, методу и логике. Все эти вопросы Гегель решал с идеалистических позиций примата идеи над материей и отождествления действительности с мышлением. Выше уже указывалось, что Гегель и не обращает внимания на вопрос, который классики марксизма-ленинизма назвали основным вопросом философии. Хоть Гегель и пользовался понятиями «материализма» и «идеализма», они не казались ему состоящими в непримиримом антагонизме, ибо он растворил их в духе и идее. Для Гегеля мышление не зависит от материи и в вопросе о методе, а только лишь как тенденция.

Установив существование основного вопроса философии и рассматривая философию как *партийное, единое* и *последовательное* объяснение всех проблем, возникающих перед людьми как с теоретической, так и практической точки зрения, классики марксизма-ленинизма включили вопросы диалектики в концепцию диалектического материализма. Это означало подчинение вопросов метода и форм мышления примату материи, объективной действительности и в то же время *практики.*

Дав высокую оценку диалектике, заново открытой Гегелем, Маркс сформулировал основной критерий для объяснения и применению категорий. С одной стороны, Маркс доказал научную бесплодность отделения категорий от эмпирической действительности, из которой они были выведены, всю нелепость подмены действительной диалектики спекулятивной [1]. С другой же стороны, Маркс подчеркивал *общественно-исторический характер* категорий, сторона, которая слишком мало принималась во внимание при объяснении категорий. В своем письме к А. В. Анненкову Маркс критикует Прудона за то, что тот не понял, «что люди, производящие общественные отношения соответственно своему материальному производству, создают также и *идеи* и *категории,* то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений. Таким образом, категории так же мало являются вечными, как и те отношения, выражением которых они являются. Это — продукты исторические и преходящие» [2]. Эта важная цитата подчеркивает не только временный, изменчивый характер категорий, но и то обстоятельство, что они определены социально, отражая не только наши знания о вселенной, но и классовое отношение ко всем общественно-политическим, этическим, эстетическим и философским проблемам.

Таким образом, рассматривая историю филосо-

[1] См. выше раздел: «Критика гегелевской диалектики у Маркса».

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 27, стр. 408—409.

фии с точки зрения категорий, мы видим не только последовательный ряд категорий, но и то, как философы *выбирали* ту или иную категорию, а также роль, которую они отводили ей в их мировоззрении, место, определенное для них в ряду других категорий. Учитывая, что философские взгляды в вопросе о категориях находятся в связи с общественными отношениями, само собой разумеется, что той или иной категории отдается предпочтение, что в различных системах категорий нашли свое выражение возможности и пределы определения роли категорий или же охвата наибольшего количества категорий.

Мы попытаемся ниже показать, что Маркс применял эту концепцию о категориях как «отвлеченные идеальные выражения определенных общественных отношений» в своей критике категорий гегелевской диалектики, вскрыв *общественно-политическое значение* спекуляций и в то же время мистификаций, свойственных гегелевской диалектике.

Теперь современная буржуазная философия не прибегает больше к использованию противоречия между духом и природой, потому что политические и идеологические цели капиталистического мира требуют сосредоточения всех сил против коммунизма. Поэтому предпочитаемые ей противопоставления категорий частное — общественное, духовное — политическое и т. п. Во-вторых, лишь немногие буржуазные философы еще осмеливаются афишировать свое пренебрежение природой и естествознанием. Во времена Гегеля же и позднее это противопоставление было актуальным, так как оно определялось тенденцией ухода от действительности. Это приводило к тому, что спиритуализм, даже и в тех случаях, когда не отказывался от признания наличия «духа в природе» (Гегель), утверждал все же превосходство, господство духа над природой и определенное противопоставление последней, в особенности в вопросе о свободе.

Энгельс указывал на «бессмысленное и противоестественное представление о какой-то противо-

положности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, которое распространилось в Европе со времен упадка классической древности и получило наивысшее развитие в христианстве» [1].

На протяжении данной работы мы пытались показать, что существуют две причины, толкавшие гегелевскую диалектику к извращениям, спекуляциям и мистификации: с одной стороны, бессилие немецкой буржуазии занять активную позицию по отношению к ее политическим задачам того времени, а с другой стороны, реакционная примиренческая тенденция по отношению к прусскому абсолютизму. Первая причина была определяющей для гегелевского спиритуализма, для его спиритуалистических взглядов на природу, на определяющую роль духа и мышления, на компенсирующую, чудодейственную роль категорий духа и логического в системе категорий. Вторая причина сказалась главным образом в *применении* категорий к общественным вопросам (философия истории, государства и права). Вспомним, например, о столь тенденциозном использовании категорий всеобщего и единичного в целях осуждения любого морально-политического сопротивления прусскому государству в гегелевских «Основах философии права».

Классики марксизма-ленинизма доказали (и не только своими критическими высказываниями в адрес Гегеля, но и всей созданной ими эпохой и историческими последствиями их труда!), что огромный недостаток гегелевской концепции о категориях состоит в *отсутствии практического применения категорий.* «Объективная логика» не делает никаких практических выводов из провозглашения первостепенной важности становления, бытия, борьбы противоположностей. «Объективная логика» действительно является, как указывает и ее заглавие, «чистой», созерцательной логикой.

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 496.

Напомним, что сам Гегель воздерживался от практического приложения категорий [1].

Как известно, Ленин особо подчеркивал новизну и ценность марксистской диалектики по отношению к гегелевской диалектике с точки зрения практики. Он писал: «Если Маркс не оставил *«Логики»* (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала» [2]. Классическая работа Энгельса «Диалектика природы» является поучительным свидетельством применения материалистической диалектики к естествознанию.

Отношение классиков марксизма-ленинизма к вопросу о категориях и методе — добавим, и к вопросу о соотношении между *методом и системой* — совершенно противоположно гегелевской концепции. Материалистическая концепция в вопросе о категориях и методе разрушила сомнительные рамки созерцания и спекуляций, в которых метался Гегель. Необходимость политического действия, классовой борьбы, создания программы коммунистического общества определила рождение новой концепции в этих классических проблемах философии. Система категорий и диалектика были объединены, рассматривались в неразрывной связи, поставлены на материалистические основы. Это означало *построение новой системы категорий,* в основе которой лежат две коренные категории: материя и практика. Это означало первое последовательно материалистическое решение вопросов логики, диалектического метода и теории познания. Новая концепция о методе и системе категорий была определена практикой. Практика — классовые интересы и устремления пролетариата — предопределили не только принятие категорий практики и материи в качестве основы системы категорий, но одновременно и решимость *применить* категории в общественно-политической жизни и методологии естествознания.

---

[1] См. выше, стр. 462 и далее.

[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 315.

Классики марксизма-ленинизма были первыми мыслителями, восстановившими права материи как категории. Домарксистский материализм пользовался понятием о материи для объяснения природы и мышления (в теории познания), но в то же время игнорировал существование проблемы категорий. Даже и Фейербах, бывший гегельянцем, не уловил значения этого центрального философского вопроса. Энгельс и Ленин, подчеркивая первостепенное значение диалектики, отмечали одновременно не меньшую важность вопроса о категориях.

Для классиков марксизма-ленинизма материя — это не одна из многих категорий, как, например, сущность и явление, необходимость и случайность, содержание и форма, абстрактное и конкретное, а основная категория системы категорий и одновременно системы всех наук, природы и общества.

Маркс, Энгельс и Ленин множество раз подчеркивали, что категории нельзя дедуцировать. Это значит, что они носят не только гносеологический характер, но в то же время и онтологический. Довольствуясь поиском категорий в мышлении — в идее и духе,— Гегель не обнаружил категории материи, хоть он и отождествляет объективную действительность с идеей. И это не могло быть иначе, поскольку из-за своей спиритуалистической позиции он считал природу неполноценной по сравнению с духом, поскольку природа представлялась ему лишенной одухотворенности, «себя» и свободы. Это была субъективистская точка зрения, вызванная тем, что он был одержим идеей спиритуалистической, компенсирующей свободы. Гегель хотел забыть, «снять» объективную действительность в мышлении, уйти от реальной борьбы, превратив ее в «борьбу идеальную».

Исходя из объективной действительности и в первую очередь из общественных явлений, Маркс открыл их причинность — объективные экономические законы. Причинная связь между экономикой,

с одной стороны, и политикой и идеологией — с другой (не исключая при этом обратного воздействия), была решающей для марксистского взгляда на всю систему категорий.

Наши классики не оставили нам ни одной отдельной работы, в которой была бы изложена система категорий с точки зрения марксистско-ленинской философии, что объясняется тем, что у них был совсем другой взгляд на категории, чем у Гегеля. Они не представляли себе *в принципе отделения анализа категорий от их применения,* ибо они не испытывали гегелевского отвращения к этому применению. Их интересовало именно *применение* категорий к объяснению и овладению ими, как это видно из таких великолепных примеров, какими являются в первую очередь «Капитал», а затем «Диалектика природы». Вот убедительнейший образец значения, которое они придавали логическому анализу и конкретному применению категорий: в марксистском анализе категорий должны преобладать *конкретизация и применение* категорий. (Задумаемся хотя бы над тем, сколь плодотворным был бы, например, по этому образцу анализ всеобщего и единичного в физике, биологии, психологии, этике, эстетике, истории, социологии, праве, логике, истории философии и искусстве.)

Естественно, что в настоящее время в марксистской философии тщательное изучение диалектических категорий происходит раздельно, с тем чтобы исследование было наиболее конкретным и глубоким. Сама же практика исследования освещена марксистско-ленинскими принципами в вопросе о категориях, гласящими: в основе исследования должно лежать конкретное, а практическое применение категорий должно распространяться на возможно большее число явлений, как с точки зрения теории, так и практики.

В марксистской литературе насчитывается немало ценных аналитических исследований того, как Маркс применял различные категории к изучению

экономических и исторических явлений. Остается исследовать этот же вопрос и в трудах Энгельса и Ленина. Это исследование должно показать с исторической точки зрения, как классики марксизма-ленинизма применяли марксистско-ленинскую систему категорий. То, что мы делаем на страницах настоящей работы, сводится, конечно, к беглым наброскам.

Для теории и практики пролетариата категория становления была и осталась и поныне чрезвычайно важной, более важной, чем для буржуазии. Но именно потому, что пролетариат должен был вести борьбу за спасение своей жизни, которой угрожала эксплуатация и гнет, Маркс, как это показывают нам «Тезисы о Фейербахе», ставит в центре общественных категорий категорию практики. Подобная концепция была диаметрально противоположна созерцательной буржуазной философии даже и в тех случаях, когда она исходила из материалистического толкования природы, как у Фейербаха. Включение практики в систему категорий явилось чем-то совершенно другим, чем материалистическое толкование природы и познания — высшее достижение домарксистского материализма. Домарксистское материалистическое мировоззрение не было системой категорий, а полусистемой, незаконченной и противоречивой: все общественные явления объяснялись с идеалистических позиций. Другими словами, они представляли собой *другую* систему категорий, в основе которой находился просветительский «Разум». С точки зрения категорий домарксистский «материализм» был лишь помесью, смесью двух противоположных систем категорий, причем в основе одной из них лежала материя, а другой — разум.

Диалектический материализм означал революционный поворот и в вопросе о категориях как с точки зрения концепции системы категорий, так и с точки зрения методологии исследования категорий. Маркс первым ввел *категорию практики* в философию. Ее не было ни в гегелевской логике, ни

тем более у Канта. Можно сказать, что Гегель заимствовал пассивно это понятие у своих предшественников, не внеся в него никаких изменений. Скорее уж Фихте был тем, кто проявил горячий интерес к вопросу о действии, но, как известно, у него не было прочной основы, ни общественно-политической, ни научной.

Для Гегеля практика была понятием, а не категорией, узким понятием психологического порядка. «Как воля, дух проявляется практически» [1]. Следовательно, не человек во всей своей совокупности практичен, а лишь одно его психическое «свойство», воля. Отсюда вытекает и парадоксальное утверждение, что действие является определенным *психическим* актом, не покрывающим всей сферы духа (ибо для Гегеля его существо — это свобода). Гегель доходит до того, что допускает следующее извращение фактов: «Теоретическая способность начинает с наличного сущего, данного, внешнего и превращает его в свое представление. Практическая же способность, напротив, начинает с внутреннего определения» [2].

Определяя самосознание, Гегель называет его одновременно «практикой» и отрицанием не-себя: «Самосознание полагает себя посредством отрицания инобытия является практическим сознанием» [3].

Какими странными нам кажутся подобные высказывания при их сопоставлении с колоссальной общественно-исторической ролью, выполняемой категорией практики в марксистско-ленинском учении!

Во-первых, эта категория выходит из узкой сферы психологии, превращаясь во всеобщую категорию, применимую в сфере экономики, политики, этики и духа вообще. Одновременно она действует и как гносеологическая категория (см. «Тезисы о Фейербахе»).

[1] Гегель, Введение в философию, стр. 19.
[2] Там же, стр. 30.
[3] Там же, стр. 90.

До появления марксизма общественные категории не проникали в онтологию, несмотря на то, что по традиции она должна была отражать *все* бытие. В схоластической онтологии отражение всего богатства действительности сводилось к исследованию таких категорий, в которых не отражалась ни одна сторона общественно-политической жизни.

Метафизика Шопенгауэра, в которой воля — онтологический фундамент мира, не могла претендовать на отражение жизни, а, наоборот, своей упадочностью и негативизмом она была проповедью отречения от жизни, отрицания воли.

Созерцательному мировоззрению немецкой философии, даже и представленной материалистом Фейербахом, была достаточна такая категория материи, которая онтологически была бы продолжением домарксистского материализма. Новой же, революционной концепции о жизни и мышлении — марксизму, не было достаточно категории материи, ибо она разрешала лишь частично вопрос о взгляде на природу, на человека (как индивидуума) и на познание. Как указывал Энгельс, задача марксизма состоит в развитии «такого мировоззрения, которое было бы более материалистическим, чем все прежние» [1]. И лишь введение категории практики наряду с категорией материи подвело прочный фундамент под систему категорий, в состоянии отразить всю действительность, в которой общественно-политическая жизнь приобретает такое же значение, как и природа и мышление.

Великая заслуга Маркса в вопросе о методе состоит: в создании и практическом применении материалистической диалектики; в понимании и применении ее как объективной диалектики, то есть как материалистическое решение вопроса о методе, неразрывно связанное с материалистическим мировоззрением в теории познания; и, следовательно, как метод, связанный с материалистической системой категорий. Эти черты в корне отличают марк-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 13, стр. 495.

систский метод от идеалистической диалектики, от механистического материализма.

В противоположность механистическому и вульгарному материализму марксистская философия решает вопрос о соотношении между категориями материи и сознания: с одной стороны, исходит из того, что сознание вторично, зависит от материи; с другой стороны, признает способность сознания реагировать на материю, то есть роль чувств, воли и мышления в сфере индивидуальной психической жизни, роль общественного сознания в различных ее формах в общественном бытии. Совершенно очевидно, что перед нами сложная система категорий, отражающая категорийное строение мира, диалектические связи с категорийной взаимозависимостью явлений.

Маркс пользовался материалистической диалектикой не только с точки зрения ее общих законов — взаимозависимости, качественного скачка, единства и борьбы противоположностей,— но и под углом зрения таких категорий, как явление — сущность, необходимость — случайность, возможность — действительность, всеобщее — единичное и т. д. Однако Маркс применял эти категории в пределах системы категорий, основу которой составляют категории материи и практики. Маркс критиковал экономистов, рассматривавших действительные экономические отношения как выражение понятий, и делал особый упор на объективном характере экономических законов.

Положив экономические факты в основу общественных отношений и развитие экономических фактов в основу развития общества, Маркс применил в исследовании общественной жизни принцип взаимозависимости категорий, принцип системы, построенной в виде пирамиды, в основании которой лежит категория материи.

II. МАРКСИСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА И СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Методологический идеализм XIX и XX веков

Вопрос о революционном перевороте, осуществленном марксизмом в философии, в том числе и в проблеме метода, систематически игнорировался представителями буржуазной философии XIX и XX веков, занимавшихся проблемой методологии. Те из них, кто упоминал о диалектике, подразумевали только гегелевскую диалектику, которую они отвергали во имя «науки», в действительности же ради позитивизма или кантовского критицизма. Полностью игнорируя марксистскую диалектику, основывающуюся на экспериментальном исследовании и критической проверке, философы-идеалисты конца XIX века видят в диалектике некую произвольную, спекулятивную конструкцию, «софистскую» игру, при которой понятия превращаются в свою противоположность. Буржуазные философы отказываются видеть, что после Гегеля еще могло кое-что произойти в вопросе о методе. Философы-идеалисты утверждают, что они отвергают диалектику во имя критицизма, строгости мышления, во имя положительных наук и логики. Но их антидиалектические позиции, их метафизическое мышление являются выражением субъективизма. Этот идеалистический, субъективный взгляд диктуется все более реакционной позицией в области политики, на которой стоит буржуазия, упорно отрицающая объективную диалектику истории. Ниже мы рассмотрим вкратце идеалистические методологические концепции конца прошлого века, чтобы еще сильнее подчеркнуть огромный вклад, внесенный классиками марксизма-ленинизма в решение вопро-

са о методе, и в то же время неспособность буржуазных философов сохранить хотя бы те положительные тенденции, которые существовали в гегелевской диалектике.

Среди тех, кто должен был бы в первую очередь уделить внимание вопросу о диалектическом методе, находились логики. Подавляющее большинство буржуазных логиков не находят нужным отвести какое-либо место диалектике в их трактатах о логике. Среди немногих же, уделивших ей минимальное внимание, не нашлось ни одного, который бы знал, что марксизм поставил вопрос о методе наиболее широко, наиболее строго и неоспоримо, утвердив метод мышления как сопоставление строения разума со строением действительного мира. Так, например, Лотце, автор известного труда о логике, пишет о диалектике в главе, сам заголовок которой выдает позицию, занимаемую автором. Глава называется: «Схематические порядки и названия понятий» [1].

Лотце видит в диалектике метод мышления для установления связей между отдаленными друг от друга понятиями. Диалектический метод «имеет лишь ценность схемы... содержание же, которым он должен быть наполнен... может быть познано лишь путем исследования специфической природы данного предмета, независимо от этой схемы» [2].

Лотце не может понять, что субъективная диалектика является отражением диалектики объективной; он разделяет диалектику на априорную схему, с одной стороны, и «независимое» эмпирическое исследование,— с другой. Не занимая тупо враждебной позиции Дюринга, увидевшего в диалектике лишь «трюкачество», Лотце игнорирует тем не менее отношение взаимообусловливания, существующее в марксистской диалектике между индукцией и дедукцией. И поэтому наиболее благоприятный вывод, который он может сделать по

---

[1] Lotze, Logik, Leipzig, 1928, S. 232.
[2] Там же, стр. 249.

поводу диалектики состоит в том, что диалектика может нам предложить в конечном итоге лишь «упорядочение понятий...»[1], а не познание действительного мира.

Среди неокантианцев Алоис Риль был менее радикальным идеалистом, чем представители обеих неокантианских школ — Марбургской и Баденской. Он признавал роль чувств как источника познания и «реалистически» (то есть материалистически непоследовательно) толковал теорию Канта, соглашаясь с существованием внешнего мира. Однако в своем исследовании «логических начал научного эксперимента»[2] Риль находит во всех операциях и процессах мышления лишь многообразные проявления одного и того же принципа, а именно *принципа тождества.* По его мнению, мы можем познавать лишь в рамках форм чувственности и мышления; эти формы же представляют собой не что иное, как принцип тождества. «Основная схема взаимоотношений между понятиями состоит в *равенстве;* принципом объединения понятий и обоснования суждений является *тождество*»[3]. В логике принцип равенства применяется аналитически, в том смысле, что существует «методическое стремление избегать противоречия». Риль утверждает, что в математике господствует принцип синтетического тождества и что одно и то же иллюстрируется всеми науками. «Высшая аксиома познания природы, двойной принцип сохранения той же суммы вещества и энергии представляет собой одно из проявлений принципа синтетического тождества»[4]. И он заключает апофеозом принципа тождества: «Единство постоянных, то есть *тождественных* законов состоит в типе природы и форме мышления; не только наше мышление, но и сама природа действует по принципу синтетического

[1] Lotze, Logik, Leipzig, 1928, S. 25.
[2] A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, Leipzig, 1925.
[3] Там же, стр. 263.
[4] Там же, стр. 268.

тождества»[1]. Эта формула представляет собой явный отклик кантианской идеалистической формулы: «Разум предписывает законы природы».

Хотя Риль и признает существование реального мира и многообразие чувственного опыта, он считает, что мышление должно вносить свое первоначальное единство. «Мышление повсюду стремится сохранить свое естественное единство по отношению к различиям явлений, и несмотря на то, что эти различия необходимы для его деятельности, они способствуют все же лишь тому, чтобы оно уравняло эти различия в соответствующем единстве...»[3] Тут идеалистическая методологическая позиция ясна: философский метод состоит в сведении многообразия, движений и противоречий к выравниванию, эквивалентам, тождеству. Согласно Рилю, мышление должно сохранять свое единство и сообщать его явлениям, а не отражать действительное строение мира.

Если у Риля, утверждавшего и аргументировавшего существование действительного мира, идеалистическая позиция сказывается все же в методологии, легко себе представить, как понимают вопрос о методе и познании вообще марбургские неокантианцы (Коген, Наторн), для которых бытие — это мышление. Взгляды этих неокантианцев представляют собой возвращение к старому, то есть регресс, к наиболее радикальному идеализму: мир не существует как объективная действительность, а как логическое творение мышления... «В чем еще могли бы быть истоки бытия... если не в мышлении?» — спрашивает безмятежно Герман Коген[2].

В пределах такого идеализма или логического субъективизма (ибо действительность рассматривается здесь как идеальная логическая форма)

---

[1] A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, S. 280.

[2] H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin, 1914, II-te Auflage, S. 31.

вопрос о методе ставится неправильно с самого начала, так как не существует больше никакой противоположности между мышлением и материей. Мир — это «идея предмета». Мир находится в зависимости (является творением) от трансцендентального логического сознания. Неокантианцы видят мир в виде комплекса логических связей. Ощущение не существует как нечто данное, вне сознания. Объективный мир и не может проникнуть в логическое сознание, тем более не может быть и речи о том, чтобы действительность навязала мышлению свою диалектическую природу. Когда Коген говорит о «противоречии» или «множественности», эти понятия не имеют ничего общего с отражением многообразия и реальными антагонизмами, являясь лишь категориями «деятельности» мышления.

Как и эта разновидность кантианского неоидеализма, «Баденская школа» тоже не могла не потерпеть неудачу в вопросе о методе, став на свои антиматериалистические принципиальные позиции. И, естественно, возникает вопрос: какой смысл могут иметь рассуждения о методе философов, отрицающих самый предмет метода — познание объективного мира?

Этот элементарный вопрос и не возникал когда-либо в сознании «методолога» — идеалиста. Идеалисты всегда готовы подменить объективный мир другими вещами, фиктивными, умственно созданными. Так, например, баденские философы-идеалисты (Виндельбанд, Риккерт, Баух, Гёнигсвальд и другие) заменили материальный мир миром ценностей, так называемым «царством ценностей» («Wertreich»). Вместо связи, признанной как нормальным, так и научным сознанием, связи между познанием и объективным миром, баденские идеалисты произвольно устанавливают связь между *сознанием и ценностями.*

Виндельбанд рассматривает действительный мир как видимость. Верить в возможность познания действительного мира, говорит этот последова-

тельный неокантианец, означает затрагивать «метафизические проблемы». Эти метафизические проблемы «неизбежны, но они остаются проблемами, которые никогда не смогут быть разрешены разумом» [1]. Тем не менее Виндельбанд не может отрицать, что существует познание действительности, неоспоримо доказываемое естествознанием и общественными науками. Этот предмет познания «реален только благодаря форме, в которой сознание связывает в одно целое отдельные части содержания» [2]. В понимании философов-идеалистов действительность живет благодаря сознанию. Последовательно и категорически Виндельбанд возражает против понимания истины как отражения действительности, мотивируя это тем, что эта концепция является якобы психологической. Вместо «психологизма» Виндельбанд вносит фикцию так называемой «ценности в себе» истины, «без всякой связи с сознанием». Несмотря на то что философ-идеалист претендует на то, что тома философских работ являют собой выражение *его* мышления, в теории познания он забывает о своем реально существующем сознании и рассказывает нам лишь об «истинах без всякой связи с сознанием».

Последователь Виндельбанда, Генрих Риккерт, еще более радикально развивает *аксиологический идеализм,* осложняя его открыто антидиалектической позицией.

Согласно Риккерту, познать — это означает не отразить структур действительности, а создать мир понятий. Ценность же понятий зависит лишь от образа действия субъекта. Мышление обращается не к действительному миру, а к ценностям. Риккерт пытается протащить тезис о том, что всякое логическое суждение состоит якобы в «признании ценности или отклонении не-ценности, при-

---

[1] Windelband, Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 40.

[2] Там же, стр. 232.

чем ошибку следует понимать как непризнание ценностей и принятие не-ценностей»[1]. Диалектический процесс отражения, являющийся соотношением между формами мышления, с одной стороны, и действительным миром взаимодействий, изменений, внезапных скачков и противоречий — с другой, Риккерт подменяет абстрактной и неправдоподобной связью между суждением и «нормативной необходимостью» ценности. Познание является якобы актом воли субъекта; «принадлежит ли форма и содержание себе или нет, меру этого определяет трансцендентальная ценность»,— комментирует румынский истолкователь Риккерта[2].

Сложный и таинственный процесс, в ходе которого мышление должно определяться ценностью, чтобы достичь действительности, остается загадкой даже и для тех, кто выдумал его. Риккерт признается, что не может объяснить, каким путем мышление постигает предмет. «*Как* трансцендентное становится имманентным или *каким путем* суждению удается овладеть предметом, — обо всем этом теория познания не должна спрашивать»[3].

Таким образом, аксиологический идеализм *заменяет* ценностями предмет познания — мир, существующий вне сознания. Историю и культуру следует объяснять *только* ценностями, как будто производственные отношения, классовая борьба, нужда, лишения, волнения существуют лишь в «кошмаре» материалистов, а не в действительности. Риккерт не только исключает материальную основу ценностей, но и переворачивает вниз головой связь между ценностями и экономической и общественно-исторической основой. По его мнению, мы должны объяснять ценностями как процесс духовного творчества, так и *исторический процесс в*

---

[1] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, S. 235.
[2] N. Balca, Istoria filosofiei moderne, 1938, vol. III, p. 186.
[3] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, S. 258.

целом. «Метод» исторического познания имеет своим результатом отрицание материальной основы общественной жизни и классовой борьбы.

Что же касается метода мышления, то Риккерт ратует здесь за *гетерологический* метод, согласно которому мышление должно лишь *разделять* явления «одно» от «другого», то есть разбить на статические части живую действительность, расколоть и устранить противоречия, проиллюстрировав тем самым лишний раз тот образ мышления, который Маркс и Энгельс назвали метафизическим. Риккерт рассекает путем анализа единство явлений на отдельные части, на моменты и стороны, с тем чтобы с помощью конечного синтеза вновь соединить их. Но как анализ, так и синтез моментов определяются не изменениями во времени и материальным единством явлений, а субъективными тенденциями разума. Риккерт не признает внутренних антагонистических противоречий, вызванных в явлениях их саморазвитием; он превращает вселенную в комплекс *связей,* принципиально исключающих антагонизмы. Впрочем, явно антидиалектический характер методологии Риккерта признан и немарксистскими авторами (как, например, С. Мареком).

Баденское неокантианство проявило себя отрицанием законов развития общества, своей идеалистической метафизической теорией ценностей, которую оно кладет в основу действительности и своим антидиалектическим (гетерологическим) идеализмом в вопросе о методе.

В свою критику эмпириокритицизма Ленин включил и вопрос о методе. Несмотря на то что эмпириокритики не создали ни одного специального труда, посвященного анализу этого вопроса, их гносеологическая позиция определила совершенно четкую позицию и в вопросе о методе, а именно «конвенционализм» (у Маха, Леруа, А. Пуанкаре) и «фикционализм» (у Файхингера), представляющие собой *субъективный идеализм в вопросе о методе.*

Для того чтобы лучше понять общее идеологическое значение конвенционализма необходимо указать, насколько разветвлен был идеализм во второй половине XIX и в начале XX века, а также связь, существовавшую между конвенционализмом, спиритуализмом, антинаучной и интуитивной философиями.

После Парижской Коммуны политическая реакция сопровождалась в области идеологии вспышкой спиритуализма как способом истолкования мира и скептицизмом, интуитивизмом и конвенционализмом в теории познания и в вопросе о методе. Идеализм в вопросе о методе сказывался в тесной связи со спиритуализмом как способом истолкования мира. Нападки на материализм, детерминизм, теорию причинности, на рациональное мышление и т. д. привели к так называемой «критике науки», то есть к агностическим воззрениям в методологии.

Одним из французских философов, положивших начало антиинтеллектуалистическому неопозитивизму во Франции, был Эмиль Бутру. Опасаясь, что рост успехов точных наук и материализма приведет к «потере идеи свободы» (в действительности же, идеалистического, метафизического взгляда на свободу), Бутру подвергает критике необходимость. В своей книге «О случайности законов природы» (1874 г.) Бутру пытается ограничить сферу действия детерминизма, доказывая, что «нигде в конкретном и реальном мире принцип причинности не выдерживается со всей строгостью» [1]. Он пытается утверждать, что законы носят субъективный характер, что «понятие о законе представляет собой плод усилий, которые мы прилагаем, чтобы приспособить вещи к нашему духу» [2]. В другой работе, «Наука и религия в современной философии», Бутру стремится дока-

[1] E. Bontroux, De la contingence des lois de la nature, 1874, p. 26.

[2] Там же, стр. 38.

зать, что прогресс науки никогда не сможет затронуть религию, что требования разума могут примириться с «требованиями души».

Представители течения, известного под названием «критики науки» (А. Пуанкаре, Таннери, Дюгэм, Леруа), развивали тезис о «более или менее условном характере великих принципов или наиболее общих теориях наших наук»[1]. К этому течению, кроме известных Пуанкаре, Дюгэм, Таннери, которые были, однако, в состоянии разобраться в лабиринте гносеологии, также примыкали и радикальные представители мистицизма, например Леруа, от которого Пуанкаре поспешил отмежеваться.

Пуанкаре утверждает, что о положениях и основах наук нельзя говорить, что они истинны, а только, что они «удобны» для нашего духа. Наиболее удобна эвклидова геометрия. Пуанкаре допускает все же, что опыт, соприкосновение с окружающей средой определяют выбор этой геометрии, равно как и основ механики. Всеобщий и достоверный характер этих основ не более чем «условность», которая все же не произвольна, ибо «мы принимаем ее по той причине, что определенные опыты показали нам, что она будет удобна»[2]. Следуя дальше, Пуанкаре находит, что основы механики обладают менее четко выраженным условным характером, чем постулаты геометрии, так как они ближе к опыту.

Подобные колебания между материализмом и идеализмом заставляют Пуанкаре несколько ослабить свой конвенционализм. Он утверждает, что научные понятия суть «символы» и, следовательно, не отражают объективной действительности. Он допускает, однако, что «условные» понятия не произвольны, а ограничиваются и направляются опытом[3].

---

[1] R. Garody, La philosophie contemporaine du France, p. 202.

[2] H. Poincaré, Science et méthode, p. 163.

[3] H. Poincaré, La Science et l'Hipothése, p. 3.

Пуанкаре был вынужден умерить свой конвенционализм и уцепиться за объективное значение слова «опыт», потому что в определенный момент он обнаружил себя в стане наиболее реакционной идеалистической философии, представителем которой был, например, Леруа. Последний, указывал Ленин, тут же сделал вывод, что «наука имеет только практическое значение для одной области человеческих действий, а религия имеет *не менее действительное значение,* чем наука, для другой области действий»[1]. Махизм не имеет никакого права отрицать теологию, наоборот, он должен потесниться, уступая ей место, поскольку он сводит истину к вопросу об удобстве.

У Леруа с гносеологической и методологической точек зрения символика мышления означает полный разрыв, окончательное расхождение между мышлением и объективными явлениями. Он утверждает, что раз наука является «крайним термином дискурсивного знания, она становится чисто формальной игрой письма, без какого-либо свойственного ей значения». Проверка практикой научных законов, по мнению Леруа, не имеет никакого значения, так как это выразит лишь успех, а не знание. И Леруа вовсе не чувствует себя обязанным объяснить, как происходит, что наши понятия и законы, проверенные практикой, все же соответствуют действительности и что дает ему право отделять успех от действия над явлениями, на знании которых основывается этот успех.

Другим представителем идеализма в методологии был фикционалист Ганс Файхингер, выступивший со своей философией «как если бы» («Philosophie des Als-ob»). Согласно Файхингеру, методологические понятия и принципы, используемые в науке, не соответствуют действительности, а являются лишь фикциями. Мы пользуемся ими якобы «как если бы» они отражали действительность, по существу же, утверждает Файхингер, они пред-

[1] В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 308.

ставляют собой только искусственные выражения, временные схемы, чисто субъективные творения человеческого мышления. Внешне Файхингер подвергает критике эти методологические схемы, эти фикции за то, что они якобы слишком бедны, слишком упрощенны по сравнению со всей сложностью действительности. Но он настолько радикален в своей критике, что включает в число «фикций» основные понятия науки (понятие о бесконечности, о точке, о линии, идеальный случай, на котором зиждется аксиома инерции, меридиан, нулевой градус, движение земли — как показатель времени и т. п.). И что еще важнее, Файхингер не ограничивается выявлением относительной недостаточности научных понятий, а утверждает искусственный характер самого *понятия* как такового. Согласно его теории, понятие о предмете, о вещи является фикцией, и, последовательно, Файхингер приходит к утверждению, что *материя* и *вещество* также входят во всеобщую категорию фикций [1].

В том, что фикционализм Файхингера был лишь выражением идеализма, методологического идеализма и что эта позиция определялась совместным влиянием иррационализма и мистицизма как проявление антиматериалистических и антинаучных взглядов, мы убеждаемся с предельной ясностью, бегло просматривая отдельные работы, которые вышли в библиотеке, издававшейся под руководством Файхингера, и в которых делаются попытки «применить» и распространить фикционализм. Первыми из числа тех, кто поторопился приветствовать возникновение фикционализма, были богословы и их сторонники. Вот, например, как объясняет один из богословов ту пользу, которую может извлечь мистицизм из теории Файхингера: догматы кажутся абсурдными, противоречивыми, «разве не противоречит догмат о святой троице самым элементарным законам мышления? Эти и

[1] Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob, S. 91—101, 379—382 и далее.

многие другие подобные противоречия, затрудняющие путь к вере, и вызывают тысячи излишних нападок, исчезают, когда мы рассматриваем догмат как человеческое, неполное выражение невыразимого божественного...»[1]

Богословы были обрадованы появлением чудотворной фикционалистической концепции, потому что, опираясь на нее, они могут заявить, что *любое* человеческое мышление является фикцией. Следовательно, нельзя больше обвинять религиозные догматы в абсурдности!

Далее, богословы столь же ясно заявляют: «...эта концепция [то есть фикционализм] является грозным оружием в борьбе против интеллектуализма, врага страстной религиозности...»[2] Вот ценное свидетельство, красноречиво говорящее о роли идеалистической концепции в борьбе между материализмом и идеализмом как выражении классовой борьбы. Тезисы буржуазной упадочнической идеологии тем приемлемей, чем более их «методологические» рассуждения способствуют подавлению научного мышления и расцвету мистицизма.

Еще более ярко и широко сказываются мистические, идеалистические истоки бергсоновской интуиции. Ни сторонники Бергсона, ни его буржуазные противники не выявляли того обстоятельства, что выбор интуиции в качестве метода был продиктован спиритуалистическими, субъективистскими взглядами на теорию познания. Те, кто противопоставлял интуитивизму права разума, ограничивались полемикой, в которой сталкивались разум с интуицией, не раскрывая при этом идеалистические истоки интуиции и тем более общественно-политические корни интуитивизма.

Тем более необходимо раскрыть идеалистические корни интуитивизма и его непригодность в

---

[1] P. Spickerbaum, Das Vaihingersche Als-Ob und die Methode der Formensprache in Religion und Teologie, München, 1922.

[2] Там же.

качестве метода, поскольку определенные места в работах Бергсона могут привести кое-кого к выводу, что интуиция как метод познания якобы определяется «опытом», «тесным контактом с действительностью».

Бергсон выступает в принципе за метод познания, который был бы в состоянии «следить за колебаниями действительного», передать все качественное богатство явлений, отразить их постоянное движение, постичь *многообразие* и *единственность* бытия [1].

Все эти пожелания тем более требуют особого внимания, если мы вспомним тот пафос, с которым Бергсон провозгласил «открытие» длительности. В действительности открытие реального становления, научное, методологическое применение идеи движения, изменения и развития явилось одним из принципов марксистского диалектического метода. Бергсон подверг критике механистический эволюционизм Спенсера, но не хотел признавать своих предшественников по «открытию» длительности.

Чтобы подчеркнуть необходимость интуиции, Бергсон берется — будто до него не существовало истории диалектики — за демонстрацию всеобщего характера движения и изменения. Однако мысль о том, что действительность диалектического происхождения используется Бергсоном в качестве довода против разума под предлогом, что живая диалектика может быть познана лишь с помощью интуиции. Бергсон устанавливает произвольную противоположность между функциями разума и интуиции. Разум-де может действовать лишь применительно к материи, к пространственности, количеству, неодушевленному, в то время как «именно интуиция затрагивает дух, длительность, чистое изменение» [2].

---

[1] См. H. Bergson, La pensée et le mouvant, Paris, 1934, p. 15.

[2] Там же, стр. 37.

Может показаться, что интуитивный метод продиктован диалектической природой явлений и что между мышлением и бытием сохраняется различие. Но так как все явления, по Бергсону, являются в своей сущности *духом,* интуиция становится «интимным познанием духа через дух и, дополнительно, познанием того, что существенно в материи»[1]. Так мы возвращаемся к старому панидеалистическому тезису, в котором и субъект, и вселенная являются духом.

В понимании Бергсона подлинное философское познание должно противостоять действию, практике. Бергсонианство, будучи философским выражением паразитарного социального меньшинства, является в то же время апологией чистой теории, противостоящей практике и стоящей «над» ней. Несмотря на то, что он объявляет себя сторонником познания конкретного и противником абстракций, Бергсон стремится создать *антагонизм между теорией и практикой.* Значение разума преуменьшается, так как он служит практике, положительным наукам, овладению природой. «Правило науки состоит в том, что предлагал Бэкон: подчиняться, чтобы приказывать, однако философы не подчиняются и не приказывают, они пытаются сочувствовать»[2]. По Бергсону, интуицию следует «освободить» от гнета практики, нужды, борьбы с природой. Ее можно-де определить как «сочувствие», как мистическое погружение субъекта в объект, даже в случае, когда перед нами явления, которые в состоянии вызвать в нас глубокое нравственное отвращение.

Бергсон догматически определяет, что *только интуиция* может постичь длительность, «абсолют». Для Бергсона не существует всех результатов, достигнутых естествознанием и общественными науками начиная с XIX века, иллюстрирующих, как это показали Маркс и Энгельс, огромные преобра-

---

[1] H. Bergson, La pensée et le mouvant, p. 244.
[2] Там же, стр. 35—36.

зования, совершенные в истории наук в результате перехода от метафизической фазы к диалектической, от механистического, статического мировоззрения к историческому, диалектическому. Всех этих результатов не существует для Бергсона, ибо для спиритуалиста, каким он является, подлинная сущность мира, «абсолют» таится во *внутренней* сфере сознания. «Связана ли вселенная с духом по своему происхождению или по его функции, в том или ином случае она относится к интуиции»[1]. Время, становление, являющиеся объективными категориями материи, рассматриваются им как субъективные категории: «...чистое изменение, действительная длительность суть духовные вещи либо проникнуты духовностью». *Путь интуиции, хоть вначале и представляется нам погружением в вещи, в объективный мир, по существу, является возвращением и погружением духа в себя самого».* Материя и жизнь, наполняющие мир, находятся и в нас; силы, действующие во всех вещах, мы чувствуем и в нас; какова бы ни была внутренняя сущность всего сущего и становящегося, мы тут (nous en sommes). *Погрузимся же в нашу внутреннюю сущность.* (Курсив мой.— *К. И. Г.*)[2].

Как и все идеалисты, Бергсон кончает тем, что ищет бытие в своем собственном сознании. Здесь не место доказывать всю бесплодность призрачных метафор, с помощью которых обещают чудеса революции, на которые якобы способна интуиция. «Расширить перцепцию», отказаться от умственных усилий, так как они «ограниченны» в действии, стихийно сочувствовать самым разнородным явлениям — все эти иррационалистические формулы были в состоянии прельстить лишь сторонников, склонных к мистицизму, к антинаучным взглядам. «Прямой» и «непосредственный» контакт с явлениями — это только элементарный, первичный момент познания. Тот, кто довольствуется интуици-

---

[1] H. Bergson, La pensée et le mouvant, p. 37.
[2] Там же, стр. 147.

ей, указывал Гегель, остается по *эту сторону* от начала познания. В диалектическом понимании процесса познания оно может быть лишь *окончательным результатом* развертывания и умственной переработки сырой интуиции. Сырая интуиция является чем-то цельным, но это цельное аморфно, недифференцировано и подлежит дифференциации с помощью умственных понятий, ибо до сих пор дух человека не располагает другими орудиями труда.

Весьма важно для отклонения идеализма и тем самым и бесплодности бергсонианской интуиции выявление всей той бедности результатов, к которым они приводят. Во-первых, хоть Бергсон и говорит о становлении и становлениях, о «конкретном» или «неисчерпаемом качественном многообразии» действительности, он нисколько не принимает всерьез реальность явлений, потому что с самого начала он их *дематериализует*. «Существуют изменения, однако за изменениями нет изменяющихся вещей: изменение не нуждается в подпорке»[1]. Бергсон утверждает, что «субстанция — это движение и изменение — движение и изменение вещественны»[2]. Однако в основе всей его концепции лежит спиритуалистический тезис: мир — это дух, космологию следовало бы построить на психологии![3] Пространство — это идущее вспять сознание, физический мир — это «деградация» духа. Пространством и неорганическим миром должна заниматься наука, а с сознанием и жизнью, являющейся лишь проявлением сознания, может справиться только интуиция. *Таким образом, интуиция может справиться с миром только потому, что мир является проявлением сознания.* Идеалистическая позиция в вопросе о методе тут явно определяется спиритуалистическим, идеалистическим мировоззрением.

---

[1] H. Bergson, La pensée et le mouvant, p. 185.

[2] Там же, стр. 197.

[3] См. А. Бергсон, Собр. соч., т. I, Творческая эволюция, СПб, стр. 226—227.

Чтобы отразить индивидуальность и единственность конкретных становлений материи во всем многообразии ее проявлений, необходимо, чтобы исследователь непоколебимо оставался на материалистических методологических позициях. Он должен быть действительно заинтересован в постижении диалектики явлений, а не в поисках «становления», то есть духа.

Феноменологический метод

Как и бергсонианство, феноменология выступает с соблазнительной, но обманчивой формулой «возвращения к самим вещам», к вещам, «какими они являются». Феноменологический метод предполагает описание явлений в их объективной структуре, в их «первозданном бытии», в так называемой «очевидности», которое якобы является «первозданным обладанием подлинного и действительного бытия»[1]. Макс Шелер также говорит об «очевидности в обладании бытием, в переживании бытового контакта с вещью»[2].

Но как только мы приступаем к анализу цели и техники феноменологического метода, мы сразу же видим, что скрывается за призрачной формулой «возвращения» к вещам. Далекий от попыток отразить действительность, феноменологический метод ставит перед собой цель найти «сущности» вещей, довольствуясь при этом извлечением из вещей лишь того, что остается после устранения всего индивидуального, всего, что составляет конкретное их определение во времени и пространстве. Феноменологический метод исходит из явлений, но не для того, чтобы отразить их в их реальной структуре, в движении, изменении, развитии, в их взаимодействии и противоречиях, а чтобы найти в них то, что выгодно метафизическому мышлению.

---

[1] Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 6.
[2] Scheler, Vom Umsturz der Welt, Bd. II, S. 170.

Первый акт «сближения» и установления «контакта с вещами» должен состоять, по мнению феноменологов, в «отвлечении» от действительности. Другими словами, для того чтобы познать действительность, нужно ее уничтожить; феноменолог требует устранения, исключения всего, что связано с действительностью, любое психологическое восприятие, данное нам нашими чувствами или естествознанием. Все реальные сведения, имеющиеся у нас о вещах, мы должны исключить, «поставить в скобки» (пресловутое выражение «Einklammerung»). Своим первоначальным актом «постановки в скобки» действительности феноменология с самого начала выдает свою враждебность к материалистическим методологическим позициям. Гуссерль открыто говорит о необходимости занять «противоестественное положение интуиции и мышления» [1], положение, в котором можно размышлять о собственной жизни. Феноменология быстро раскрывает свою идеалистическую сущность: объективный, материальный мир, стоящий вне сознания, должен быть заменен миром «чистого сознания».

Как Гуссерль, так и Шелер выступают за исключение практического момента, другими словами, за отрыв теоретического момента от всего практического, социального, обусловливающего его. Согласно Шелеру, необходимо исключить: реальные впечатления, чувственное восприятие всего того, что преходяще и пространственно, что обусловлено общественным и историческим развитием. Такое феноменологическое сужение представляется Шелеру неким «актом аскетизма» — таково помпезное определение, которое дает феноменолог разрыву связи между теорией и практикой.

Ясно, что феноменологов нисколько не интересует действительный мир, мир в его подлинном состоянии, а лишь мир сконструированный, искусственный, мир «сущностей». Путем так называемо-

---

[1] Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 9.

го «возведения в идеал» устраняется все, что имеется частного в явлениях, с тем чтобы оставалась лишь «идея», всеобщее. И несмотря на то что они кладут в основу феноменологического метода «сужение», то есть искалеченную действительность, феноменологи не стесняются совершенно спокойно твердить, что их «сущности» представляют собой мир таким, каков он есть [1].

Нетрудно увидеть, какую цель преследовал феноменологический метод: возобновить попытки Платона разорвать связь между «идеями» и действительностью, оживить «chorismos», ту пропасть между сущностью и материей, которую так резко критиковал еще Аристотель. Презирая материальный мир и его познание, феноменологи предлагают нам «мир чистого сознания». По их мнению, познание должно игнорировать, отбрасывать в сторону все, что исходит от внешнего мира, все, что ученые подразумевают под понятием опыта. Феноменология становится открыто на идеалистические методологические позиции, враждебные опыту. Так, например, Шелер заявляет, что, добившись познания сущности, феноменологическое познание «не может быть больше поколеблено или изменено никаким последующим опытом» [2].

Феноменологический метод, обещавший познание вещей «такими, какие они есть», добивается лишь оживления под другими названиями и на более непонятном языке идеализма Платона. Мы находим в нем то же презрение к чувствам и опыту, то же пренебрежение действительностью, ту же тщетную попытку обосновать познание на абстрактных идеях — сущностях, возвысив его над временем и пространством.

Напрасно пытались феноменологи отрицать свою родственную связь с Платоном или утверждать свое превосходство с точки зрения объективности над кантианским идеализмом. Гуссерль полагал,

---

[1] См. Scheler, Philosophische Weltanschauung, S. 8.
[2] Scheler, Von Ewigen, S. 445.

что достаточно заявить, что феноменологический субъективизм является «трансцендентальным», чтобы одно это утверждение гарантировало объективный характер «феноменологического чистого опыта». Объективность в познании означает отражение материального мира в его диалектической структуре. Роль мышления состоит в том, чтобы отразить в понятиях мир, находящийся вне сознания, в то время как феноменология растворяет мир внутри сознания. Роль разума в том, чтобы создавать понятия, гипотезы и законы, которые отражали бы многообразие и противоречия действительного мира, а не в том, чтобы «сужать», то есть искажать явления, лишать их живой субстанции до тех пор, пока на пластинке не останутся «зафиксированные» мертвые сущности, оторванные от действительности.

Феноменологи рвут связь между сущностью и явлением. Они не допускают никакой связи между сущностями и действительным миром. Опыт или частное, реальное явление, из которого исходит процесс формирования идеи, должен быть исходной точкой, *лишенной последствий.* Конкретная действительность, из которой должен все же исходить феноменологический анализ, будь это чувство или действие и т. д., является чем-то вроде берега, которым пользуешься только для того, чтобы прыгнуть с него в лодку, но о котором забываешь, как только выходишь в море.

Метафизические теории всегда стремились отделить сущность от бытия, пытались создавать фиктивное царство изолированных эссенций. Феноменологи тоже пытались отделить комплекс определений вещей от конкретных вещей. Согласно Шелеру, например, мы можем познать лишь «Sosein» вещей, в то время как бытие (Dasein) непознаваемо. Комментируя этот тезис, некий философ, который вовсе не материалист, находит все же, что этот тезис «...имеет в основе феноменологическое понятие сознания, которое в процессе познания предполагает наличие вещей в сознании (in

mente)»[1]. Шелер раскалывает метафизически мир на две части: одна часть входит в сознание (in mente), другая же остается вне сознания (extra mentem). Согласно Шелеру, только та часть, которая входит в сознание, только пресловутый «Sosein» вещей может быть познан. Это свидетельствует лишний раз, насколько произвольно и догматически действует идеалистический феноменологический метод, ибо материальный мир становится таким образом нацеленным на субъекта. Шелер называет эту идеалистическую аннексию мира «относительностью бытия» (Daseinsrelativität). Феноменологический метод нарушает таким образом единство мира, чтобы легче подчинить его субъективному сознанию.

Феноменологический метод стремится схватить сущности, находящиеся вне времени и понимаемые как идеи, составляющие царство идеального бытия[2]. Комментаторы, не примыкающие к феноменологической школе, подчеркивают совпадение между феноменологической «идеей» и идеей Платона[3]. Введением понятия «идеи» феноменология полностью разоблачила свои априористские идеалистические тенденции. Если понятие «сущность» еще могло вызвать мысль о каком-то онтологическом намерении в случае приравнивания сущностей к чему-либо, то феноменологи возвращаются к тезису Платона об априорном познании. Феноменологи утверждают, что, познавая с помощью интуиции идеи вещей, они могут обойтись без действительности и опыта, потому что они обеспечивают себе априорное знание «всех возможных вещей». Так называемая «идеация» (процесс формирования идеи) состоит в «принятии сознанием того, что остается после сокращений...»[4], то есть после ис-

---

[1] N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1935, S. 96.

[2] См. Husserl, Logische Untersuchungen, II, S. 124.

[3] См. W. Pöll, Wesen und Wesenerkenntnis, München, 1936, S. 104.

[4] Там же.

ключения конкретных определений действительности и частного.

Может возникнуть вопрос: а разве методологическая цель любой науки не состоит именно в выведении законов, всеобщего из фактического, эмпирического материала? Разве мы не должны отказаться от частных определений фактов *а, б, в, г* и т. д., чтобы вывести закон, действительный для *всех* однотипных фактов?

Конечно, каждая наука обобщает. Однако ошибка феноменологического метода состоит не в том, что он требует снятия частного, индивидуального характера явлений и стремится тем самым радикально ликвидировать действительный, то есть диалектический и материальный характер вселенной. Мы знаем, что материя существует лишь в движении и что любая попытка отделить материю от движения должна быть осуждена. Феноменологический метод восстает именно против диалектического характера действительности, отрицая его, для того, чтобы высвободить непреходящие сущности. В поисках законов, выводя их из структуры действительности, ученый никогда не станет утверждать — если, конечно, он не подвержен идеализму, — что эти законы образуют отдельный мир. Сущности можно вывести лишь умственно из преходящей действительной структуры, но они не могут *существовать* изолированно. Реальное существование конкретных фактов является почвой, без которой сущности не могут существовать «в себе».

Выступая против чувств, опыта и науки, принципиально отвергая как диалектический характер действительного мира, так и его примат над сознанием, феноменологический метод выдает реакционные социальные корни своих метафизических тенденций. Вкупе с бергсонианством, феноменологический метод стремился создать пропасть между наукой и философией, внушить, что философия должна избрать путь иррациональной, мистической интуиции или «идеации», калечащей явления.

Насколько произвольны и ошибочны результаты феноменологического метода, можно убедиться, читая труды по этике, эстетике, психологии и логике, принадлежащие перу Шелера, Пфендера, Гейгера, Хейдеггера и других.

В сфере этики Шелер отделил частную этическую жизнь от общественно-исторического детерминизма; в психологии Пфендер рассматривает душу как изолированную монаду, вырванную из ее взаимодействия со средой и лишенную всякой истории; в логике тот же феноменолог рассматривает логические формы вне их органической связи с теорией познания, в эстетике же Гейгер аргументирует тезис об искусстве ради искусства.

То, что феноменология является типичной идеалистической доктриной, выражением нравственных позиций разлагающегося класса, доказал с предельной ясностью Хейдеггер, отец экзистенциализма, который свел вопрос о жизни и познании к мещанскому страху перед смертью.

Феноменологический метод, вовсе не означавший возвращения к вещам, был всего лишь реакционной попыткой отделить науку от материального мира и предложить ей в качестве замены «мир чистого сознания», того самого «чистого сознания», которое не в состоянии скрыть свою классовую обусловленность, столь же мало чистую, как и у империалистической буржуазии.

Ленин о материалистических позициях в вопросе о методе

В то время как в конце XIX и в первые десятилетия XX века буржуазные философы доказали свою неспособность дать научное решение вопросу о методе, В. И. Ленин уделял в своих трудах особое внимание вопросам диалектического, марксистского метода, диалектической логике и вообще теории познания. Ниже мы попытаемся показать то новое, что внес Ленин в развитие марксистского метода, причем мы отметим лишь, не подвергая

анализу, связь между методом, диалектической логикой и гносеологией, а также наиболее важные практические выводы марксистской диалектики в общественно-политических вопросах.

Ленин обогатил теорию диалектики в связи с новыми экономическими и общественно-политическими явлениями, характерными для эпохи империализма, а также в связи с новыми достижениями в области естествознания. Глубокий анализ, которому Ленин подверг эти явления, представляет собой блестящий пример применения материалистической диалектики и в то же время практической проверки марксистской теории диалектики, а также основу выявления новых особенностей и сторон диалектики, открытых Лениным. Применение Лениным на практике диалектики имеет в своей основе материалистическую позицию в вопросе о методе и отклонение всяких идеалистических попыток оторвать метод от теории отражения.

В понимании Ленина, как известно, логика и диалектика совпадают с теорией познания, с марксистской теорией отражения. Это означает, что диалектические законы и категории имеют определенную функцию, *методологическое* значение только уже потому, что они отражают объективную действительность. Ленин указал, что метод не может быть чем-то отличным от своего предмета [1]. Поэтому мы обязаны исследовать связи и различия в явлениях потому, что они объективны, а не потому, что наше мышление сначала различает, а потом соединяет. Наша субъективная логика имеет путеводителя — то, что Ленин называет «внутренняя объективная логика эволюции и борьбы различий, полярности» [2].

Применив обширную программу, Ленин показал, что гегелевское кредо о «чистой» логике, то есть о логике, предшествующей практике и независимой от практики, от объективной действитель-

---

[1] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 84—85.
[2] Там же, стр. 85.

ности и всеобщей истории познания, является *бессмыслицей.* В понимании Ленина логика не научна, следовательно, она и не может иметь какого-либо методологического значения, если ее не абстрагировать от «развития всего конкретного содержания мира и познания его» [1]. Ценность истории познания состоит, однако, не в какой-то ее автономии, она не самостоятельна, а питается все более адекватным отражением строения, законов, сторон и т. д. действительного мира.

Ленин подчеркивал, что для логики и теории познания основное состоит в том, чтобы они вытекали из «развития всей жизни природы и духа» [2].

Для марксистской диалектики переход от одной категории к другой должен быть обоснован *действительными явлениями* природы или общества, а отношения между категориями — отношения зависимости и соподчинения — должны укладываться в систему категорий, в основе которой лежит категория материи.

Как указывал Ленин, у Гегеля *критерий* диалектики, которым может быть не что иное, как действительность, в «Объективной логике» проскальзывает нечаянно [3]. Таким образом, мы встречаемся у Гегеля с диалектической теорией метода, однако без применения диалектики в самом вопросе о методе, диалектика тут подавлена системой, объективно-идеалистическим тезисом отождествления материи с понятием.

При разработке материалистической диалектики Ленин строил ее на марксистской гносеологии; множество раз он подчеркивает в своих «философских тетрадях» тезис материалистического базиса познания, метода, предупреждает против ошибочного понимания диалектики как субъективного метода.

Одна из важнейших сторон диалектики, указы-

---

[1] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 81.
[2] Там же, стр. 76.
[3] Там же, стр. 144.

вает Ленин, — это гибкость понятий. Это чрезвычайно важная проблема для ученого, привыкшего к конкретным фактам, тщательно поставленным, строго проверенным опытом. У непосвященного ученого, не видящего разницы между софистикой и диалектикой, могут появиться вполне естественные сомнения по поводу этого взаимного перехода и превращения понятий и категорий. Разве это не тонкая и даже опасная, недостойная науки «игра»? «Эта гибкость, — отвечает Ленин, — примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно,* т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира»[1].

Ленин постоянно подчеркивал, что применение диалектики означает не насилие над фактами, а отражение их сущности в логической, разумной форме: «Не внешняя (fremde) сила (Gewalt) (149) [137] превращает конечное в бесконечное, а его (конечного) природа (seine Natur)»[2], — пишет Ленин о диалектике конечного и бесконечного, приходя затем к общему выводу: «Диалектика самих вещей, самой природы, самого хода событий».

Установив, что диалектика не может иметь другой исходной основы, кроме «материального процесса и единства его», Ленин одновременно указывает, что «материальный процесс» должен найти свое отражение в процессе познания. Это решающее методологическое положение может, однако, не дойти само по себе до сознания ученого. Перед нами факты, данные, «результаты» и т. п., зачем еще нужен какой-то процесс? Разве мы не рискуем «потерять» факты, забраться в дебри «спекуляций» и т. д.?

Ленин доказывает, что опыт, живая интуиция и любая другая форма непосредственного, первичного контакта с действительностью является лишь

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 99.
[2] Там же, стр. 100.

мышление должно пройти этот путь, не должно началом познания. Однако то обстоятельство, что беспокоить ученого, ибо он нисколько не теряет при этом почвы под ногами. Не существует никакой несовместимости между опытом и развитием от живой интуиции до абстракции.

Как указывает Ленин, переход от фактов к законам, от бытия к сущности абсолютно необходим. «Это Bewegung[1], путь знания, кажется «деятельность познания» (Tätigkeit der Erkennens), «внешней относительно бытия»[2]. Но она только «кажется» внешней, по сути же это движение имеет *«Объективное значение»*[3] и представляет собой не что иное, как субъективное, гносеологическое отражение внутренней диалектики природы и общества, объективных явлений, в которых бытие одновременно «скрывает» и «проявляет» сущность.

Сдержанность и недоверие, проявленное некоторыми учеными к гегелевской диалектике, были в какой то мере оправданы, потому что Гегель и его ученики нередко применяли необоснованно свою схематическую триаду (тезис, антитезис, синтез), потому что подменяли изучение материальных противоречий искусственными логическими схемами. Ленин со всей силой подчеркнул требование, чтобы диалектика *учитывала* объективные противоречия. Он отверг «чисто логические» схемы. «Это *должно* совпадать, как индукция и дедукция в «Капитале»[4].

Ленин признавал в известном смысле правоту ученых, которых сбивала с толку диалектическая спекуляция, игра с понятиями в объяснении природы: «Из этого надо сначала *вышелушить* материалистическую диалектику. А это на $^{9}/_{10}$ шелуха, сор»[5].

---

[1] — движение.— *Прим. ред.*
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 118.
[3] Там же, стр. 118.
[4] Там же, стр. 136.
[5] Там же, стр. 139.

Материалистическая диалектика основывается на индуктивной основе. Ленин уточнил и обогатил положение Маркса о конкретном как исходной и конечной точках абстракции. Для софистики характерен произвол, ее легкомысленное безразличие к конкретным явлениям, бесплодное жонглирование понятиями. Подчеркивая методологические усилия, которые мы должны приложить, чтобы «отточить» наши понятия, сделать их гибкими, для того чтобы постичь диалектические переходы, противоречия, самоотрицание и снятия, Ленин отметил, что понятия должны быть «показаны как отражения объективного мира. Диалектика *вещей* создает диалектику *идей,* а не наоборот» [1].

Огромное методологическое значение имеют указания Ленина относительно отношения между субъектом и объектом, между нашим мышлением и действительностью. Если бы проблема метода сводилась к механическому, фотографическому фиксированию противоречивых процессов в объективной действительности, то мог бы возникнуть весьма простой вопрос: зачем мы поднимаем столько шума вокруг этой проблемы?

Во-первых, как уже упоминалось выше, Ленин указывает, что процесс познания непрерывно идет вглубь, что он «не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования образования понятий, законов etc» [2]. Противоречия не находятся на поверхности вещей, а в их глубине. Сущность же вещей постигается с помощью определенного усилия. Это усилие должно пойти дальше живой интуиции, непосредственного контакта с явлениями. «логос» или «идея» говорит мышлением философа. У Гегеля мир отождествляется с мыслью, материя — с мышлением. Продолжить этот тезис, означало бы, что любое субъективное мышление справедливо, ибо оно является не чем иным, как субъективным прояв-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 188.
[2] Там же, стр. 173.

лением всеобщего «логоса». Однако Гегель сам осуждал спонтанность и интуитивизм и восхвалял «напряжение понятия». Перед нами типично гегелевское противоречие между правильной идеей усилия интеллекта, необходимого для постижения объективности и системного тезиса об отождествлении объективной действительности с мышлением.

В истории общества «натуральное» мышление существовало лишь на его заре, когда человек еще не располагал практикой, опытом борьбы с природой, опытом социальных отношений. Так называемые «первобытные» народы, еще существующие в настоящее время, тоже обладают своей исторической эволюцией, накопленным опытом, без которого они не могли бы мыслить и выжить.

Именно потому, что познание является процессом, результатом, оно не может развиваться в единственной, смешанной сфере субъекта — объекта. Ленин пишет: «Гегель *«только»* обожествляет эту «логическую идею», закономерность, всеобщность». Ленин противопоставляет ей материалистические тезисы о гносеологической связи между субъектом и объектом. Там, где Гегель *отождествляет* субъект с объектом, мышление с природой, Ленин их *разделяет:* «Тут *действительно,* объективно **три** члена: 1) природа; 2) познание «человека» и 3) форма отражения природы в познании человека, эта форма и есть понятия, законы, категории etc. Человек не может охватить = отразить=отобразить природы *всей*, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.» [1].

В рационалистической абсолютистской концепции, утверждающей абсолютное познание, вопрос о методе вообще не имеет никакого смысла; зачем-де нам заниматься вопросом о моделировании и

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 173.

особенно о *воспитании* мышления ввиду отражения объективной действительности, если предполагается заранее установленная полная гармония между двумя членами, причем оба имеют логическое происхождение? Вопрос о методе имеет смысл только в диалектическом материализме, в котором, как указывает Ленин, *«действительно,* объективно **три** члена», причем каждому присуща своя специфика. Это не означает отказа от *элемента* тождества, состоящего, как подчеркивали Энгельс и Ленин, в том, что мышление является высшим продуктом материи.

Гегель сам подвергал анализу различие, расстояние, «напряжение» между «субъективностью» и «объективностью». Но у него «объективность» не представляет собой постоянное усилие в отражении природы в том, что имеется в ней чуждого, противоположного субъекту, мышлению. Несмотря на то, что Гегель говорил о противоречии между мышлением и предметом, в последнем итоге «предмет», как известно, вовсе не является материей во всей своей сложности и в особенности с точки зрения ее *сопротивления* логическому, а все той же «идеей». В понимании Гегеля, «абсолютный метод» дает «абсолютную истину». Проблемы ошибки, относительной истины, обусловленности и ограничения — как субъективного, так и социологического познания не существует в этом случае. «Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, — пишет Ленин,— то надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного* субъекта (*=жизнь человека)* в объективной обстановке»[1]. В отличие от гегелевского человека, отождествленного с диалектическим разумом, конкретный человек связан с миром первостепенными *практическими* отношениями, они-то и определяют реального человека. Гегель включил практику (только в связи с природой) в процесс познания, однако не в маркси-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 194.

стском смысле *проверки.* В гегелевской гносеологии не существует понятия контроля над мышлением, предупреждения ошибок, поиска ошибки.

В то время как Гегель ставил свою «абсолютную идею» над практикой, Ленин указывал, что отрыва познания от жизни можно избежать только признанием практики в качестве высшей инстанции: ***„Практика выше (теоретического) познания*** ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»[1]. Как и Маркс, Ленин включает в понятие практики развитие производительных сил, развитие техники, науки, общественно-политического опыта, прогресс как объективную силу, интересы рабочего класса, совпадающие с интересами прогресса и т. д. Философское определение, которое Ленин дает практике, имеет в своей основе конкретное исследование экономических, исторических, общественных и политических проблем в его обширном труде.

Таким образом, материалистическая диалектика выводит свои законы и категории из действительности, из практики и пользуется ими для разработки новых понятий, обобщений, объяснений, теорий. Однако последние также подлежат проверке практикой.

Все стороны и грани вопроса о материалистической диалектике были исследованы и освещены Лениным, исходившим из объективной действительности. Формулируя закон единства и борьбы противоположностей как ядро диалектики, Ленин показывает, что марксистская концепция прямо противоположна идеалистической и реформистской концепции, подчеркивая при этом огромное теоретическое (методологическое) и политическое значение первой. «Условие познания всех процессов мира в их *«самодвижении»,* спонтанойном развитии, в их живой жизни, есть познание их, как единства противоположностей»[2].

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 205.
[2] Там же, стр. 358.

Восставая против объективно-идеалистического толкования, равно как и против субъективно-идеалистического, Ленин отвергал всякие попытки смещения диалектического метода от материи к мышлению, от объективной действительности к субъекту. Он подчеркивал, что только в материи мы можем найти *источник* социальных противоречий.

Классическая работа Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» имеет особенно важное значение и для вопроса о методе. В то время как в «Философских тетрадях» Ленин выдвигал на первый план вопросы диалектики познания, в «Материализме и эмпириокритицизме» он подверг углубленной критике субъективный идеализм со всеми его гносеологическими последствиями и, следовательно, и методологическими.

Уничтожающая критика, которой Ленин подверг эмпириокритицизм, раскрыла его антинаучный характер, резко контрастирующий с тенденциями исторического материализма. Поэтому ленинская критика махистской гносеологии является руководящей как для философов, так и для ученых. С предельной ясностью Ленин показал, что у обеих категорий исследователей — философов и естествоиспытателей — одни и те же потребности гносеологического и методологического порядка и что они должны совместно вести борьбу против субъективизма, против попыток философов-махистов оторвать ощущение и мышление от объективной действительности, отрицать объективное содержание познания. Мах и его сторонники утверждали, что новейшие открытия науки сделали якобы излишним отражение мышлением объективной действительности, ибо материя-де «исчезла». При раскрытии своего предмета мышлению не остается ничего другого, кроме «экономной» разработки комплекса символов, которые должны заменить отражение действительности. Одновременно махисты первыми декретировали, что основной гносеологический вопрос является лишь «псевдопробле-

мой», это стало основным положением современных позитивистов.

Разгром махистских позиций в теории познания, произведенный Лениным в поворотный момент развития естествознания, имел огромное историческое значение, явившись в то же время руководством в последующей борьбе (в том числе и современной) в вопросе о методе. Ибо открытие сложности строения материи, ее диалектической природы могло поколебать отдельных ученых в их убеждениях в научном характере теории отражения. Именно на это и рассчитывали в свое время махисты, на это рассчитывают и ныне неопозитивисты и ревизионисты: они стремятся представить категории материи, причинности и т. д. как «ископаемые», не соответствующие больше сложной картине, которую развернуло перед нами естествознание. Ленин же доказал именно то, что «Изменчивость человеческих представлений о пространстве и времени так же мало опровергает объективную реальность того и другого, как изменчивость научных знаний о строении и формах движения материи не опровергает объективной реальности внешнего мира»[1]. Конкретные физические представления, какими бы они ни были, могут лишь конкретизировать философскую категорию материи, заполнить изменчивым содержанием основную категорию, отражающую объективную действительность.

Ленин блестяще предупредил попытки махистов и ревизионистов представить материалистическую гносеологию «упрощенной». «Бесспорно,— писал Ленин,— что изображение никогда не может всецело сравняться с моделью, но одно дело изображение, другое дело символ, *условный знак*. Изображение необходимо и неизбежно предполагает объективную реальность того, что «отображается». «Условный знак», символ, иероглиф суть понятия, внося-

---

[1] В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 181—182.

щие совершенно ненужный элемент агностицизма» [1].

Ленин предупредил всякие возражения субъективистского и агностического порядка, противопоставив субъективизму не только материализм, но и *диалектику*. Махисты вообразили, что они в состоянии отвергнуть теорию отражения, поставив ее перед метафизической альтернативой: *или* наше мышление абсолютно совпадает с предметом, *или* мы прибегаем к символам. Вся история естествознания, наглядно подтверждающая справедливость диалектической теории познания, относительной и абсолютной истины, отвергает как абсурдную и бесполезную эту искусственную альтернативу. Не марксистская теория отражения «упрощенна», то есть схематична, метафизична, а альтернатива, поставленная позитивизмом перед учеными с целью заманить их в дебри условной, субъективистской гносеологии.

Ленин разоблачил антинаучность махистского принципа «экономии мышления». Этот принцип может «соблазнить» ученого, стремящегося упростить как свою исследовательскую работу, так и методологию.

Ленин поставил решающий вопрос: «если не признавать объективной реальности, данной нам в ощущениях, то откуда может взяться «принцип экономии» как не *из субъекта?*» [2] В сущности, «экономность мышления» означает «экономность» усилия по отражению объективной действительности и успокоение на позициях ощущений. Как указывал Ленин, «Мышление человека тогда «экономно», когда оно *правильно* отражает объективную истину, и критерием этой правильности служит практика, эксперимент, индустрия. Только при отрицании объективной реальности, т. е. при отрицании *основ* марксизма, можно всерьез говорить об экономии мышления в теории познания!» [3]

[1] В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 248.
[2] Там же, стр. 177.
[3] Там же, стр. 176.

Как совершенно обоснованно указывалось, современные неопозитивисты продолжают — с некоторыми изменениями — субъективистско-конвенционалистскую линию в вопросе о методе, которую Ленин подверг критике в «Материализме и эмпириокритицизме». «Долгая конкуренция между понятиями эмпирической и логической истинности закончилась в неопозитивизме победой формалистического направления и поражением эмпиризма» [1]. Место нашумевших фактов заняли логические конструкции, категория причинности выводится из совпадения предсказаний с ощущениями, сводится к методологической конвенции (М. Франк), логике же вообще приписывается формальный и условный характер. Неопозитивисты настойчиво ведут атаку на теорию отражения, выдвигают конвенционализм как основной гносеологический постулат. Они умышленно игнорируют исторический процесс познания, равно как и субъективный процесс, которым они пренебрегают, считая его «психологическим». Еще в своем манифесте 1929 года «Венский кружок» отверг положение о руководящем характере познания, ленинское положение о переходе от менее глубокой сущности к более глубокой. «В науке нет никаких «глубин», существует только «поверхность»,— говорится в этом манифесте» [2].

Резкость, с которой Ленин поставил вопросы о партийности в философии, о непримиримой противоположности между материализмом и идеализмом, относится в равной мере и к вопросам о методе. Исключая с помощью неоспоримых доводов любую попытку занять промежуточную позицию в этом вопросе, любые попытки уклониться от занятия материалистических или идеалистических позиций, Ленин показал несостоятельность методоло-

---

[1] См. И. С. Нарский, Критика основных принципов теории познания неопозитивизма. «Вопросы философии», 1962, № 1, стр. 65.

[2] Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis, Wien, 1929, Кар. II.

гии, стоящей над материализмом и идеализмом. Любой взгляд на метод мышления, любое объяснение метода требует материалистической или идеалистической концепции о методе.

В то время как методологические концепции неокантианцев, махистов, позитивистов и других остались в стороне от жизни и науки, материалистическая концепция о методе, рожденная действительностью и утвержденная практикой, подтверждалась и подтверждается всем ходом современной истории, победой строительства социализма и коммунизма, достигнутой в результате открытия объективных законов общественного развития.

Современные буржуазные философы и Гегель

Самое беглое сопоставление «Науки логики», наиболее значительного гегелевского труда, с современными буржуазными философскими движениями показывает нам, как глубоко пала буржуазная философия, насколько непоправимо чуждыми стали для нас рациональные, положительные стороны гегелевской диалектики. Даже и в тех случаях, когда мы встречаемся в буржуазных монографиях о Гегеле с выражением восхищения диалектикой Гегеля, это восхищение остается вполне платоническим, неоправданным и даже опровергнутым основными тенденциями современной буржуазной философии. Порой оно служит лишь предлогом для истолкования Гегеля в сторону субъективного идеализма, экзистенциализма, иррационализма или фидеизма.

После Гегеля и Фейербаха, ее последних крупных представителей, буржуазная философия решительно пошла по пути идеализма, однако на этот раз отказавшись от рациональных, диалектических элементов, имевшихся в классической немецкой философии. В пятидесятых годах XIX века появилось несколько трудов, весьма примечательных для ориентации буржуазной философии. Это книги Огюста Конта, Кьеркегора, Шеллинга. Неоканти-

анство, позитивизм, иррационализм, прагматизм, позднее феноменология и экзистенциализм были и остались по преследуемым ими целям чуждыми стремлению познать объективный мир.

В то время как наиболее представительные направления в буржуазной философии XIX века открыто заявляли о своей враждебности к диалектике, лишь ряд буржуазных комментаторов объявили о своей приверженности диалектике, заняв весьма скромную позицию «неогегельянства». Ныне число лиц, утверждающих, что они «обогащают», «воскрешают» диалектику в спиритуализме, экзистенциализме и прочих направлениях, возросло еще больше.

Возникает вопрос: на чем основываются попытки буржуазных философов выдавать себя за сторонников гегелевской философии, к чему сводится попытка «превзойти» Гегеля?

Тот факт, что на Западе до сих пор продолжают появляться книги о гегелевской философии, что в некоторых из этих работ содержатся интерпретации и обобщения, явно свидетельствует об актуальности Гегеля в современной буржуазной философии. Однако все это только факты и не что иное.

Важно то, в какой мере эти работы остаются образцами упрощенного толкования, представляют собой попытки спиритуалистического, экзистенциалистского, теологического и прочего искажения или же выражают способность научного понимания и оценки, способность, которую сам Гегель считал необходимой для истории философии.

Как уже указывалось, Гегель сам был по отношению к своим предшественникам сознательным новатором в истории философии. И, несмотря на то что он не смог преодолеть и в этой области пределы и предвзятые положения своей спиритуалистической системы, все же он стремился понять *исторически* и *критически* своих предшественников. Именно это — диалектика в истории философии — полностью отсутствует в работах современных бур-

жуазных философов. Их субъективистские взгляды — будь то экзистенциалистского, спиритуалистического, феноменологического или теологического толка — не имеют ничего общего с научной объективностью, необходимой для истории философии и, бесспорно, стоят ниже исторического чутья Гегеля. Даже и в тех случаях, когда они заявляют с ложной скромностью, что стремятся лишь «восстановить» гегелевскую философию, авторы этих трудов в состоянии истолковывать Гегеля лишь с позиций эклектического идеализма. Во-вторых, Гегеля нельзя «пересматривать» или «восстанавливать». Как будто история философии (или философия) могла бы заниматься археологическим или палеонтологическим «восстановлением»!

Гегеля можно рассматривать сегодня — как он сам рассматривал своих предшественников — только с точки зрения современности. Любые актуальные истолкования «современны», они отражают позиции, занимаемые в борьбе между марксистской и современной буржуазной философиями. Вопрос в том, какая из этих двух позиций представляет собой поистине *современную* философию, правота которой выдержала экзамен истории, проверку общественной практикой и прогрессом естествознания, философия, которая была в состоянии не только понять исторически и критически освоить Гегеля, но и *превзойти* его.

С точки зрения истории философии гегелевская философия может служить для подобного сопоставления. Ибо Гегель был видным философом буржуазии, сыгравшим важную роль в развитии диалектики. Отсюда вопрос: в какой мере нынешние буржуазные философские направления сумели превзойти Гегеля, дала ли феноменология или неопозитивизм какой-либо более надежный критерий истины или философский метод, превосходящий гегелевскую диалектику; обладает ли прагматизм или неотомизм достаточным авторитетом, чтобы поучать естествознание; открыл ли экзистенциализм — поднявший такой шум вокруг «проблем че-

ловека» — какую-либо более высокую ступень гуманности, чем гегелевская теория объективности и прогресса; можно ли считать различных теоретиков произвола и иррационального в этике или абстрактном искусстве более глубокими и человечными, чем просветитель и эстет Гегель? Или же эпигоны Гегеля сумели спасти в положительном смысле хоть что-нибудь из гегелевской диалектики?

Основные буржуазные философские направления эпохи империализма открыто отказались или уклонились от стремления к познанию объективной действительности. Неспособность овладеть объективными законами истории заставляет буржуазных философов отрицать познание действительности либо путем попыток превратить его в понятие и фразы, либо объявлением действительности чем-то «индифферентным». С помощью всех подобных формул замазывается центральная проблема познания действительности; вместо нее выдвигается «философская вера» (Ясперса), субъективный опыт (Дьюи) или же делается категорическое заявление, что сама постановка основного вопроса в философии является нелепостью (семантический неопозитивизм).

Совершенно очевидно, что все иррационалистические течения являются попятным движением по сравнению с гегелевской «Логикой». Менее очевидно, но также ясно, что и школы, претендующие на создание «новой логики», «логики науки» или же нового метода, как-то: неопозитивистская, прагматическая или феноменологическая,— представляют собой лишь тормоз для вековых усилий, приложенных представителями материализма и диалектики в деле постижения объективной действительности.

Вопреки оглушительной рекламе, создаваемой прагматистами вокруг практического характера их философии, прагматизм не представляет собой ни практики, ни познания. Так называемая «инструментальная логика» Дьюи отрицает познавательно-

ный характер понятий, рассматривая их только как действенные «орудия», причем прагматисты не в состоянии ответить на вопрос: в чем истоки этой действенности? До сих пор прагматисты не ответили на этот вопрос и вряд ли смогут когда-либо ответить на него, потому что «инструментальная логика» лишена основы — теории отражения, теории отношения соответствия и совпадения между мышлением и действительностью. В то же время, как заявляют Джемс и Шиллер, прагматистам безразлична природа научных теорий, для них любая теория — истина, если она действенна. А согласно Дьюи, мышление, науки сводятся к оперированию определенной конкретной ситуацией. Таким образом, «инструментальная логика» отказывается от обобщений, от теории, «выбирая» немедленный успех в каждом отдельном случае, являясь, таким образом, самым пошлым эмпиризмом и отрицанием самой сущности науки.

Для неопозитивизма характерно стремление упразднить философию, заменить ее «логикой науки» (Ф. Франк, Карнап, Витгенштейн). Однако эта «логика» не проявляет ни малейшего желания отразить действительность, а только лишь «выяснить предложения», заниматься анализом логических связей между предложениями и логической структурой терминов. Так логика содержания подменяется формалистической логикой. Уходя от анализа явлений и категорий бытия, Карнап и Витгенштейн заявляют, что единственной задачей философии является «семиотический анализ», семантическое построение языка науки.

Сторонники семантики утверждают, что семантика представляет собой «универсальный метод познания». Одно лишь: этому методу не хватает основного условия, необходимого для научного метода — исходить из примата материи, объективной действительности. Семантики выдумывают категории, отрицают познавательную функцию языка, изолируют мышление от объективного мира, утверждая при этом, что могут разрешить социаль-

ные проблемы, оперируя языком. Вальполь, последователь семантики Коржибского, заявляет, что «действительность в себе не что иное, как огромная фикция».

Феноменология, хотя по своему названию и говорит о какой-то связи с явлениями, хотя и выдает себя за онтологию, по существу, растворяет бытие в сознании, заявляя, что философия представляет собой «систематическую эгологическую науку, учитывающую все возможные для меня как «ego» экзистенциальные направления»[1]. Для того чтобы придать этой субъективистской философии ореол объективности, Гуссерль возрождает мир платоновской сущности, которую он решительно противопоставляет реальным фактам. Феноменологический метод состоит в извлечении «сущности» из явлений так, как они представляются сознанию. Гуссерля не интересует ни природа, ни естествознание, ни общество или общественные науки. Феноменология сама объявила себя враждебной чувственному и причинному познанию; Гуссерль гордился своими «антинаучными» настроениями, своим пренебрежением к фактам и законам. Феноменолог «сокращает», то есть исключает, объективную действительность с ее материальной и диалектической структурой, довольствуясь созерцанием сущности, «очищенной» от всякой связи с действительностью во времени и пространстве; сущность — это категория, противоположная конкретному бытию.

Немецкий экзистенциализм сделал все субъективистские выводы из феноменологии, раскрыв его нравственно-политические корни. Покинув абстрактную почву «логических исследований», экзистенциализм пролил яркий свет на позиции пессимистического индивидуализма, моральной и теоретической дезориентации, ведущей в конечном итоге к фашизму и фидеизму.

Для Ясперса познание не имеет больше никакого значения, для него важно лишь «пережива-

[1] Husserl, Méditations cartésiennes, Paris, 1931, p. 72.

ние» бытия. Хейдеггер открыто отказывается от онтологии; для этого субъективиста бытие (Sein) сводится к человеческому существованию (Dasein). Ясперс также заявляет, что «бытие есть продукт «я». Даже буржуазные философы, также исходившие из феноменологии, отмечают, что «онтология» Хейдеггера является чистейшим субъективизмом. Один из них пишет: «Следствием этой исходной позиции является то, что все, что есть существо, с самого начала рассматривается относительно к человеку» [1]. Отдавая, вероятно, себе отчет, что его субъективистские рассуждения не имеют ничего общего с онтологическими традициями философии — и даже с онтологией объективного идеализма,— Ясперс отказался от философии и назвал свою субъективистскую, мистическую концепцию «философской верой». Ясперс «вновь открыл» философский смысл библии и растворил философию и науку в религии. В этой фидеистской мешанине он уделяет место и диалектике, задача которой состоит в том, чтобы приводить к «переживанию абсурда» и к вере: «Диалектика означает смещение противоположностей, превращение их в неразрешимые антиномии. Это означает погружение в неразрешимое, в противоречивое, означает повести дух к пределам, за которыми существо представляется нам разорванным; там мое собственное существо превращается в веру, вера же включает тогда существо в свою кажущуюся абсурдность» [2]. «Отчаяние, приведшее к утверждению, что наше познание — лишь субъективное познание и что никакое другое познание нам не доступно, есть болезнь нашего времени» [3].

В этом же произведении — первой части «Энциклопедии философских наук» — Гегель вновь затрагивает субъективистскую философию, которая «таким образом всецело предоставлена свободной

[1] Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1935, S. 43.

[2] K. Jaspers, La foi philosophique, Paris, 1952, p. 26.

[3] Гегель, Соч., т. I, стр. 50.

потребности субъекта»[1]. Эта формулировка: «свободная потребность субъекта» — кажется нам весьма многозначительной, если ее сопоставить с определением, которое дает себе сам экзистенциализм.

Как уже указывалось, в философии самого Гегеля, представителя колеблющегося класса, имеются черты компенсирования, конкретно выразившиеся в тезисе спиритуализма, свободы духа и т. п. Но ввиду других исторических условий, в канун буржуазной революции немецкая буржуазия не могла находиться в состоянии упадка духа и смятения, характеризующем современную буржуазию и определяющем субъективизм как господствующую черту в философии. Несмотря на ее политическую слабость и трусость, перед немецкой буржуазией имелись перспективы экономического и политического развития, которых буржуазия не имеет ныне, в эпоху перехода от капитализма к социализму. Поэтому субъективизм (в том числе иррационализм, интуитивизм Шеллинга или пессимизм Шопенгауэра) не занимал доминирующего положения во всей идеологии, а сводился лишь к положению одной лишь черты философской системы либо к позиции, занимавшейся лишь отдельными философами. В наше же время субъективизм, против которого восставали и Гегель и Гёте, стал основой и доминирующей чертой. Напрасно мы искали бы в современной буржуазной философии таких ее представителей, которые восстали бы против субъективизма, осужденного Гёте и Гегелем.

Марксистская диалектика и современная идеалистическая диалектика

Еще полвека тому назад Ленин показал, что многие буржуазные философы не могут больше в наше время не объявлять себя «реалистами» и

[1] Гегель, Соч., т. I, стр. 10.

«противниками идеализма»[1]. То же самое можно сказать сегодня и относительно диалектики. Величайшие победы, которые одержал и продолжает одерживать научный социализм в наше время, обязывают буржуазных философов обсуждать, писать, нападать или пытаться извратить марксистскую философию, в том числе и марксистскую диалектику. Позиции, с которых обсуждается марксистская диалектика, весьма разнообразны и должны рассматриваться дифференцированно: нельзя оспаривать, например, что отдельные философы, обладающие научной подготовкой, как, скажем, Ф. Гонсет, отдают себе отчет в значении материалистической диалектики и стихийно приближаются к ее пониманию. У других философов, в том числе у Сартра, вопреки колебаниям и теоретической путанице, постоянно пробиваются демократические и гуманитарные тенденции, они стремятся «дополнить» марксистскую диалектику, эклектически субъективистскими идеалистическими тезисами, несовместимыми с марксизмом.

Большинство же буржуазных философов, занимающихся вопросами диалектики, сознательно стремятся опорочить марксистскую диалектику или же подменить диалектику каким-либо эрзацем, диаметрально противоположным ей.

Отрицание диалектики

Ниспровергатели и «защитники» диалектики в современной буржуазной философии ставят перед собой одну и ту же цель: нападки на марксистскую диалектику различными средствами. Нынешние ниспровергатели марксистской диалектики (Веттер, С. Гук, Бохенский и другие) выкапывают из старого хлама так называемые тезисы Дюринга, пытаясь доказать невозможность постижения противоречий, единства и борьбы противоречий. Их

---

[1] См. В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 300—301.

старания имеют своей целью доказать отсутствие объективных противоречий в природе и обществе. Так, Г. Веттер отрицает единство и борьбу противоречий внутри атома и организма; Гук отрицает противоречие, присущее механическому движению и роль противоречия в поступательном развитии познания; Бохенский допускает лишь существование эмпирических противоречий, настолько конкретных и частных, что «они не могут быть обобщены» и что нельзя говорить об объективной категории противоречия. Каждый из этих ниспровергателей диалектики прибегает то к принципу противоречия, исключенному из формальной логики, то к «конкретным опытам», либо открыто соглашается с тем, что признание противоречия как источника движения материи наносит удар по богу, как это делает иезуит Веттер. Чтобы не выглядеть противниками столь доказательных подтверждений диалектики, какими полна современная физика и биология, ниспровергатели диалектики — в тех случаях, когда они не выдвигают непосредственно какой-либо метафизический «порядок», задача которого состоит в том, чтобы подменить противоречия,— предлагают всякого рода метафизические эрзацы, как, например, теорию внешнего «различия» (Гук), превосходства различия над противоречием под предлогом, что оно «положительно», в то время как противоречие «отрицательно» (Бранденштейн) [1].

В то же время С. Гук вместе с рядом представителей американского прагматизма и ревизионизма пытается извратить марксизм и приблизить его к прагматизму и инструментализму.

То обстоятельство, что Дьюи, учитель Гука, подвергал критике «пассивный опыт» и требовал его замену «активным опытом», не имеет ничего общего с точки зрения целей и гносеологического и политического значения с марксистским крите-

---

[1] См. Г. М. Штракс, Ядро диалектики и его современные критики, «Вопросы истории», 1959, № 4.

рием практики. Этот критерий неразрывно связан с материалистической позицией в философии и в политической борьбе за освобождение масс от эксплуатации и угнетения. Это именно то, что может лишь стремиться опорочить такой идеолог империализма, как Гук, который желал бы встать «над» материализмом и идеализмом в философии, а с политической точки зрения выступает в защиту американского капитализма. С политической точки зрения Гук предлагает «философию демократического социализма», которая взята на вооружение правыми социал-демократами США.

Буржуазные теории многообразия, разнообразия, многогранности различий и т. д. стремились еще со времен Бергсона и Джемса подменить собой диалектику. Они считают, что могут удовлетворить потребность в неметафизическом представлении о вселенной, воображают, что достигли уровня современного естествознания и что, в то же время, они в состоянии обезвредить столь опасную для них марксистскую диалектику.

В английском неогегельянстве, представленном Грином, Кэрдом, Брэдли, Бозанкетом и другими, мы вновь встречаемся с той же основной тенденцией: развивать абсолютный идеализм и превратить диалектику в «гармоничную систему». У Бозанкета, например, «...идея противоречия предполагает идею гармоничной системы... Противоречие становится, таким образом, простым объединением предикатов... недостатком в систематической организации опыта; когда этот недостаток исправлен, противоречие между предикатами превращается в систематическое и гармоничное построение различий»,— разъясняет один из его верных поклонников [1].

У Бенедетто Кроче, который еще в начале нашего века опубликовал книгу с весьма претенциозным заглавием: «Что мертво и что живо в гегелев-

---

[1] См. Fr. Houang, Le meohégelianism en Angleterre, Paris, 1954, p. 92.

ской философии», мы также встречаем усиление гегелевского спиритуализма, сопровождаемое извращением диалектики. Для Кроче вовсе не существует другого метода, кроме метода духа. С другой стороны, признавая формально диалектику, Кроче подчиняет ее закону «разногласного согласия». Борьба противоречий заменяется «совмещением» саморазличенных понятий. Теория понятия — это теория разнообразия в единстве; разнообразие и различие, то есть мирное сосуществование многообразия заменяет у либерального диалектика любой конфликт. Подвергая критике Гегеля, Кроче, помимо прочего, выступал против того, что Гегель применял диалектику к частным фактам, к конкретному.

Избегая и отрицая значение борьбы противоположностей в конкретной действительности, идеолог итальянского либерализма довольствуется их «пониманием» и «снятием» в духовно-логическом плане: «мысль, как высшая реальность, постигает единство в противоположностях и логически их синтезирует» [1].

«Трагическая» диалектика

Как указывалось и в первом томе настоящей работы, экзистенциалистское толкование «Феноменологии духа» представляет собой негативистскую, пессимистическую интерпретацию преобладающе разумного и прогрессивного значения труда Гегеля. Подобная извращенная интерпретация, свойственная упадочной идеологии, немощи, смятения и отчаяния была распространена и на гегелевскую «Логику».

В то время как марксистская диалектика исходит из идеи бесконечного прогресса во всех областях — экономической, политической и идеологической,— ряд спиритуалистов-экзистенциалистов и

---

[1] См. Б. С. Чернышев, Бенедетто Кроче и диалектика, «Вопросы философии», 1958, № 8, стр. 72.

католических философов стремится истолковать отрицательность у Гегеля в духе финализма конца и смерти. Подобное загробное толкование диалектики объединяет авторов сборника статей «Аспекты диалектики» (Aspect de la dialectique), вышедшего в двух томах в Париже в 1956 году. Обвиняя марксизм в том, что он проповедует якобы идею конца истории, вводя таким образом финализм, что он ликвидирует противоречия между человеком и природой, а также социальные противоречия в результате планирования производства, эти рыцари трагического образа заявляют, что они предпочитают свободу смерти. «Свобода,— пишет один из авторов сборника,— появляется лишь на фоне смерти» (том II, стр. 226). Только принятие смерти и рассуждения на эту тему являются, по мнению А. Ниля, «подлинным» пониманием силы гегелевской отрицательности, которую великий диалектик рассматривал как мощный рычаг бесконечного развития и прогресса.

Другие авторы, как, например, Жан Валь, А. Марк, Ипполит и другие, утверждают, что гегелевское движение следует понимать как повторяющееся движение по замкнутому кругу. Вот так темы конца, покоя и смерти, обуревающие идеологов класса, переживающего свою историческую агонию, раскрываются как «подлинное» истолкование гегелевской диалектики.

Подвергая резкой критике эти жалкие риторические ламентации, А. Л. Владимирова остроумно замечает, что «...возмущение «религией плана», вполне естественное для идеолога общества с религией и без плана...» [1]

Антропологическая диалектика

Как и в период упадка древнего мира, современная буржуазная философия отвернулась от при-

[1] А. И. Владимирова, Против «онтологической» философии смерти и уничтожения, «Вопросы философии», 1958. № 10, стр. 78.

роды и общества и ушла во «внутренний мир». Неспособность познания и овладения объективным миром возмещается нравственно-психологической тематикой, в которой, естественно, все вопросы решаются с позиций субъективизма всевозможных оттенков. Но в то время как Эпикур и Лукреций развивали материализм и античный гуманизм, экзистенциалисты, прагматисты, персоналисты и всевозможные спиритуалистические течения в состоянии лишь заниматься «философией «я», то прославляя ее, то проклиная. Так перед нами вырисовывается путаная картина упадочной этики, в которой оптимизм «этики ценностей» явно уступает место трагизму и «философии абсурдности».

Кьеркегор, «отец экзистенциализма», выступал против рационального зерна в гегелевской диалектике с позиций пессимистического индивидуализма. Он выступал против стремления Гегеля к обобщению категорий познания и науки и подвергал критике принцип обобщения как таковой, утверждая, что абстрактное мышление забывает о человеке: «Что такое абстрактное мышление? Это мышление, в котором нет того, кто мыслит» [1]. Страшась потери внутренней свободы, выражающейся якобы в выборе ею «или-или» («entweder-oder»), Кьеркегор отказывается от диалектики, от возможности познать объективный мир.

Становясь на эти общие субъективистские позиции, буржуазные философы, объявляющие себя поклонниками Гегеля, берут на свое вооружение из гегелевской философии лишь те из идеалистических тезисов, которые они могут включить в свои субъективистские концепции. Они могут применять диалектику, лишь извращая ее в духе трагической антропологии, и пользуются этими извращениями в качестве орудия борьбы с марксизмом.

Примыкая к различным школам и направлениям, Ипполит, Кожев, Гурвич, Мерло-Понти и другие объединяются все же на одной и той же общей

[1] Kierkegaard, Entweder-Oder, II, Jena, 1922, S. 92.

платформе, на платформе отрицания *объективного* характера противоречий. Для философов, отстаивающих буржуазный строй, открытие марксизмом объективных противоречий (в природе и особенно в обществе) является наиболее неприемлемым. Они обвиняют Маркса в том, что он не настоящий диалектик, и утверждают, что единственная сфера действия диалектики — сфера человека.

Они утверждают, что якобы Маркс «изменил марксизму», потому что «после 1850 года» он занялся объективной диалектикой. Представляя в ложном свете ранние работы Маркса, эти субъективисты утверждают, что подлинным диалектиком Маркс был лишь в молодости, когда он видел противоположность, существующую между человеком и бытием. Для представителей идеологии класса, ощущающего и переживающего враждебность истории к нему, ощущающего антагонизм между историческим процессом и его собственным существованием, только такой антагонизм является диалектическим.

Мерло-Понти считает абсурдным стремление марксистской философии раскрывать объективную диалектику, то, что «...она вводит диалектику в предмет, в бытие, туда, где ее меньше, чем где бы то ни было» [1].

Наряду с другими буржуазными идеологами представители субъективной диалектики пытаются использовать в своих нападках на марксизм вопрос об отчуждении. Так, например, Ипполит пытается доказать превосходство Гегеля над Марксом в этом вопросе, который Маркс якобы «сузил». Ипполит упрекает Маркса в том, что он ограничил исторически вопрос об отчуждении условиями капитализма: по его мнению, отчуждение является вечной человеческой проблемой, которая не исчезает вместе с капитализмом [2].

---

[1] Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, p. 88—89.

[2] См. J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, Paris, 1955, p. 102.

Ко всем этим тезисам, достаточно ясно характеризующим их реакционные нравственно-политические позиции, Ипполит и Мерло-Понти добавляют идеалистический гносеологический тезис, согласно которому они отождествляют отчуждение с независимостью явлений от сознания.

Непонимание и извращение марксистской диалектики проявляются и Ж. П. Сартром, ставшим на субъективистские, антропологические позиции. Несмотря на демократизм, который он проявляет как человек и писатель и который отличает его от остальных представителей антропологического течения, Сартр также не в состоянии увидеть и объективно, научно оценить значение и содержание марксистской диалектики. В своей работе «Критика диалектического разума» Ж. П. Сартр исходит из самонадеянного убеждения, что экзистенциализм может «поднять» марксизм. А для того чтобы его можно было «поднять», марксизм должен согласиться на некоторые идеалистические «поправки».

Первое условие, которое марксизм должен был бы принять, состоит в том, чтобы он «не угнетал больше субъективизм» в гносеологии, согласился с субъективистской теорией познания (в действительности речь идет о принятии субъективистской этической позиции, субъективистской онтологии и этики).

Другое условие заключается в отказе от «абстракций» марксистского обществоведения и в «конкретном» подходе к пониманию истории. Согласно советам Сартра, марксизм добился бы понимания «конкретных определений человека», если бы принял... фрейдизм и микросоциологию! Таким образом мы восстановили бы «права человека», сменив марксистское учение о классовой борьбе, о детерминизме и научном предвидении на социологическую и психоаналитическую микстуру, которой пользуются враги марксизма для отвлечения внимания пролетариата от классовой борьбы. Эти «новинки» уже давно стоят на вооружении

психоаналитических и социологических течений и вообще психологического течения в социологии (Максуэлл) и микросоциологии (Морено).

«Защитники» диалектики

В то время как большинство неогегельянцев и философов, сочувствующих диалектике, едино в деле извращения диалектики, в подавлении борьбы противоположностей, в деле обращения ее в логическую, спиритуалистическую или антропологическую веру, с тем чтобы обезвредить ее для капитализма, существует и группа «защитников» диалектики, которые на первый взгляд стоят на позициях прямо противоположных первым. В этой весьма пестрой группе мы встречаем феноменолога Мерло-Понти, богослова Анри Шамбра («специалиста» в области марксизма), «нейтрального» толкователя Гегеля Ипполита и такого «ветерана» антикоммунистической борьбы, как Раймон Арон. Исходя из разных вопросов и соображений (как-то: истории философии, социологии или же католической пропаганды), они приходят к одной и той же общей платформе, к «критике» марксизма-ленинизма и социалистического строя, «обосновывая» ее тем, что марксизм... «предал» диалектику. Согласно этим «бдительным» защитникам диалектики, диктатура пролетариата, социалистическое государство, создание бесклассового общества представляют собой ликвидацию противоречий и «конец истории». Они предпочитают «перманентную революцию» Троцкого (Мерло-Понти) или же противопоставляют ранние работы Маркса всему развитию марксизма-ленинизма, делая вид, будто им не известно, как убедительно доказывал молодой Маркс, что проблема осуществления гуманизма неразрывно связана с установлением коммунистического общества.

На деле же эти ретивые «защитники» диалектики, борьбы противоположностей, оказываются лишь любителями субъективной диалектики, весь-

ма близкими представителям антропологической диалектики, ибо для них отрицательность, противоречие проявляются лишь между человеком и действительностью, причем человек является тем «свободным существом», которое «вносит» отрицательность в мир. Эти поборники диалектики подвергают критике марксизм за то, что он признает объективную диалектику как в природе, так и в обществе.

Все эти нелепости могут показаться непосвященным простым «рассуждением» о диалектике, если бы Мерло-Понти и Арон не разоблачили сами подлинные мотивы — *политические* мотивы своей «защиты» диалектики, состоящие в защите капиталистического строя. Ибо Мерло-Понти пишет буквально: «разве не тот строй имеет большее будущее, который не претендует на осуществление радикального преобразования истории, а стремится лишь изменить ее, разве мы не должны стремиться к такому строю, вместо того чтобы вновь пускаться в водоворот революции?» [1]

Вот почему стремление к «сохранению» движения и противоречию сразу раскрывается перед нами как лживое знамя, за которым скрывается упорная защита капитализма, «чуточку измененного»,— хорошо известная платформа реформистов, «неокапиталистического реформизма» [2].

Онтологическая фидеистская диалектика

На первый взгляд так называемая «онтологическая диалектика» некоторых католических деятелей самым серьезным образом берет под свою защиту объективную диалектику от экзистенциалистов. В действительности же цель этих католи-

---

[1] Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Paris, 1955, p. 279.

[2] R. Garaudy, Les aventures de l'anti-marxism, Editions Sociales, Paris, 1956, p. 9.

ков — сотрудников журнала «Эспри» состоит в том, чтобы защищать вовсе не диалектику, а веру в бога. То обстоятельство, что эти католические «диалектики» возражают против экзистенциалистского негативизма, что они подвергают критике субъективизацию диалектики, ее ограничение сферой субъективного духа и что они требуют восстановления примата бытия над небытием и утверждения над отрицанием, еще не придает этой критике никакого положительного значения. И это потому, что эти богословы (А. Рикер, А. Марк, Ж. Фессар) нисколько не заинтересованы в объективной диалектике природы и общества, которую невозможно понять иначе, как на основе материалистического толкования. «Онтологическая диалектика» представляет собой диалектику схоластическую: абстрагируясь от материи, она сводит противоречия в природе и обществе к абстрактному отношению между категориями всеобщего и единичного. Больше того, это отношение дается как отношение *различия,* а не противоречия. Таким образом, «онтологическая действительность» сводится к старой плюралистической формуле: мир — это совокупность частного, индивидуальностей. Это не что иное, как богословский вариант субъективизма, «онтологически» дополняющий его мирские варианты в современной буржуазной философии.

По своей привычке благословлять бытие и его творца католические «диалектики» берут на себя обязанность успокаивать людей, потрясенных «трагической диалектикой». Именно поэтому А. Марк предлагает заменить противоречие «мирным сосуществованием» противоположностей, восставая против любого развития и заострения противоречий, которые являются единственным путем к прогрессу. Естественно, что представители философского католицизма, назначение которого состоит в защите буржуазного строя, предпочитают классовой борьбе «примирение в бозе». Делая вид, что они готовы учиться и «взять у Маркса все, что

есть у него лучшего», они приходят к «синтезу логоса и практики в вере» и объединяют Гегеля, Маркса и Кьеркегора в католическом спиритуализме» [1].

Марксистская диалектика и ход истории

Маркс объяснил причины ненависти буржуазных идеологов к материалистической диалектике и предвидел сохранение этого враждебного отношения, определяемого их классовыми интересами: «В своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам — идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна» [2].

Если бы марксизм-ленинизм не применил на практике диалектику, если бы он не открыл с ее помощью объективную закономерность исторического процесса, возможность ликвидации капитализма и построения социализма и коммунизма, вероятно, буржуазные идеологи обсуждали бы материалистическую диалектику с тем же спокойствием и невозмутимостью, с какой они обсуждают любую теорию, поскольку она лишь теория. Но мощные удары, нанесенные буржуазному строю в XX веке, сделали невозможным для буржуазных идеологов сохранение спокойствия и академической любезности. На международных конгрессах по вопросам философии и социологии стоит лишь произнести слово «диалектика», как тут же раздаются

---

[1] G. P. Fessard, Atitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire. (Hegel-Jahrbuch, 1961, I Halbband, München).

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 22.

протесты: «Здесь не занимаются политикой». Разве не о том же красноречиво свидетельствует тот факт, что не так давно Швейцария, «нейтральная страна», отказала «Обществу Гегеля» в разрешении провести свой съезд в Берне под предлогом, что этот съезд послужит коммунистической пропаганде!

Если уж некоторые буржуазные правительства опасаются простого обсуждения гегелевской философии, легко понять, как относится буржуазия и ее идеологи к применению диалектики в Программе построения коммунизма в СССР, разработанной XXII съездом КПСС. Демонстрация закономерного перехода от социализма к коммунизму, диалектики перехода от первой фазы коммунизма ко второй, последней может вызвать лишь злобу и отчаяние в рядах защитников старого мира. А диалектику превращения социалистического государства в государство всенародное буржуазные лжедемократы в корне извращают. Так же они фальсифицируют и выводы относительно самого капиталистического мира, которые изложены в новой Программе КПСС на основе материалистической диалектики.

Как указывал товарищ Н. С. Хрущев в своем докладе «О Программе Коммунистической партии Советского Союза» на XXII съезде КПСС, **«третий итог мирового развития — резкое всестороннее ослабление капитализма и новое обострение его общего кризиса».**[1] Кризис мирового капитализма охватил не только его экономику, внутреннюю и внешнюю политику, но и идеологию.

Рост экономической и политической неустойчивости капитализма проявляется в неоспоримых фактах: в замедлении темпов экономического развития, в том, что военное производство превратилось в постоянный элемент капиталистической экономики, в небывалом росте безработицы, в заостре-

---

[1] Н. С. Хрущев, О Программе Коммунистической партии Советского Союза, Госполитиздат, 1961, стр. 15.

нии классовых противоречий, нашедшем свое выражение в широко развернувшейся борьбе трудящихся масс против монополистов, в крахе колониальной системы.

Все эти явления, определяющие экономический, политический и моральный кризис современной буржуазии, объясняют нам тупик, в котором очутилась буржуазная философия и этика, ее банкротство, противоречие между стремлениями и неспособностью буржуазных идеологов найти жизненный вывод, объясняют нам как агрессивные наскоки буржуазной идеологии на объективную диалектику, так и ее отчаянные попытки подменить ее всяческими субъективистскими суррогатами.

Но чего не поняли и не могли понять ниспровергатели диалектики и представители современной субъективистской диалектики — это того, что ценность метода мышления покоится на признании примата объективной действительности над мышлением и что марксистская диалектика увенчалась победами именно потому, что она стремилась открыть закономерности прогресса и одновременно боролась за этот прогресс во имя масс и с помощью творческих сил этих масс.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

За последние сорок с лишним лет произошли огромные изменения в истории развития человечества. Капитализм, давно уже переросший в последнюю стадию своего развития — в стадию империализма, постепенно уступает место новым, более прогрессивным общественным отношениям — социалистическим общественным отношениям. Рушатся старые общественные отношения, рушится старая психика, старое мировоззрение, строятся новые отношения, воспитывается новый человек; новое мировоззрение, проникая во все области знания, утверждается и, овладевая массами, становится материальной силой; оно, развиваясь и углубляясь, руководит новой практикой, практикой строительства социализма и коммунизма, и в этой практике получает свою конкретизацию и оправдание.

Человечество не стоит на месте, оно все время находится в процессе движения. Один класс сменяет на исторической арене другой класс, пока пролетариат не осуществит революционное преобразование классового общества в бесклассовое общество; с победой социалистической революции начинается действительная история человечества, по сравнению с которой прежняя история есть только прелюдия истории.

Действительная история свободного человечества не строится в отрыве от ее прелюдии: новое

общество и новое мировоззрение не строятся на пустом месте. Историческое развитие общественных отношений и, следовательно, общественной мысли подготовило условия, на основе которых новый класс, революционный пролетариат, под руководством своей партии начал победоносное шествие. Это был величайший скачок во всемирной истории человечества, скачок, не исключающий непрерывности истории.

Ведь гарантия непрерывности истории и заключается в том, что новое поколение — в случае классового общества новый класс — становится во главе истории с того пункта, до которого довело ее старое поколение.

Поэтому пролетариат, ставший во главе новой, действительной истории свободного человечества, должен был освоить все то богатство, которое было создано в процессе исторического развития всеми предыдущими классами, и в первую очередь последним эксплуататорским классом, буржуазией.

И буржуазия была в свое время революционным классом, когда она боролась против феодальных общественных отношений, против засилья средневековой церкви; она также создала свою революционную идеологию. И, конечно, было бы неправильным полагать, что все то, что она создала в философии, ошибочно, ложно: в философии, в мировоззрении, которое было создано буржуазией в эпоху ее молодости, расцвета, содержатся элементы, частицы истины, освоение которых представляло и представляет собой необходимую задачу нового класса и его мировоззрения.

Как бы ни оценивать философскую систему Гегеля, одно нужно безусловно отметить: Гегель был самым крупным, всесторонне образованным философом среди тех, которых создало буржуазное общество. Он «перевел» на абстрактный язык философии французскую буржуазную революцию; поэтому нельзя не заметить того «сокровища», которое заключается в темной и мистической «гегельянщине».

Философия, говорил Гегель,— это эпоха, отраженная в мыслях. Вообще это определение подходит к системам немецкого идеализма и, в частности, к системе Гегеля. Она отражает современную ему эпоху, именно эпоху французской революции, преломленную через призму германской действительности конца XVIII и начала XIX в. Исходя из анализа социально-экономических отношений эпохи Гегеля, отмечая своеобразие — двойственность — немецкой буржуазии и принимая во внимание французскую буржуазную революцию, марксизм-ленинизм указывает и на революционную и на реакционную сторону гегелевской философии. Если она — эта философия — «алгебра революции», с одной стороны, то, с другой стороны, ее можно использовать — и фактически использовали — как идейное орудие реакции. Правда, сам Гегель в своей философии «в общем, по-видимому, склонялся больше к консервативной стороне», «несмотря на довольно частые в его сочинениях взрывы революционного гнева» [1].

Это основное противоречие, которое характеризует всю систему философии Гегеля и которое проявляется во всех его произведениях, начиная с «Феноменологии» и кончая «Историей философии» — в одних в большей, в других в меньшей степени, — Энгельс определил как противоречие между системой и методом.

Вопрос об отношении марксистско-ленинской философии к философии Гегеля давно уже решен классиками марксизма-ленинизма. Споры идут о том, как они разрешили этот вопрос. Всем известны разнообразные толкования этой проблемы.

Некоторые просто решали этот вопрос: Маркс отбросил систему Гегеля как идеалистическую, и усвоил гегелевскую диалектику как материалистическую. И в современной марксистской литературе часто встречаются перегибы в оценке философии Гегеля и ее отношения к марксизму, то в одну сто-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 279.

рону, то в другую. И если одни полагают, что диалектика Гегеля возникла из анализа капиталистического общества, и этим слишком сближают Маркса и Гегеля, то другие утверждают, что философия Гегеля выражает контрреволюционное мышление. Если одни переоценивали диалектику Гегеля и не видели почти никакой разницы между гегелевской! марксистской диалектикой, то другие объявляли всю философию Гегеля аристократической реакцией на французскую революцию. Да и теперь гегелевскую диалектику некоторые считают полуюнкерской, консервативной. В эпоху, когда старое рушится и возникает совершенно новое, происходит переоценка ценностей, возникает проблема отношения к классическому наследству, его освоения и дальнейшего развития. Легко случается в такое время потеря правильной ориентации, следствием которой является неправильная оценка прошлого и его наследства.

Двухтомное исследование известного румынского философа-марксиста о системе и методе философии Гегеля посвящено теме, которая часто освещалась как в марксистской, так и в буржуазной философской литературе и которая по ряду причин стала актуальной с начала XX в.

Еще в конце XIX в. неокантианские школы в Германии (марбургская и баденская) начали восстанавливать некоторые положения гегелевской философии, выхолащивая из них метафизическое (онтологическое) и прогрессивное содержание. Неогегельянство и созданное в связи с ним гегелевское общество — Hegellbund — стали на службу реакционной буржуазии в деле идеологической борьбы против марксистской философии. Начиная с 20-х годов нашего века публикуются работы экзистенциалистов, неотомистов и даже прагматистов, в которых искажается философия и Гегеля и Маркса и в которых то поднимают на щит реакционную сторону философии Гегеля, противопоставляя ее «догматизму» марксистской философии, то отождествляют философию Маркса и Гегеля.

Вопрос о соотношении и связи гегелевской и марксистско-ленинской философии и сегодня является очень актуальным. Актуальность проблемы заключается не только в том, чтобы разоблачить ложные интерпретации философии Гегеля и ее отношения к марксистско-ленинской философии: предпосылкой разрешения этой проблемы является правильное понимание самой марксистской философии и правильное понимание проблемы соотношения и связи марксизма и философии Гегеля. Несмотря на многочисленные высказывания Маркса и Энгельса по этому вопросу, несмотря на работы Ленина, посвященные этому вопросу, даже среди марксистов нет полного единогласия в решении проблемы соотношения философии Гегеля и марксизма-ленинизма.

Рациональное и мистическое, прогрессивное и реакционное, «живое и мертвое» — вот вопрос, который все снова и снова ставится философами-марксистами, вопрос, на который даются разноречивые ответы.

Автор работы «Метод и система Гегеля», академик Гулиан, поставил перед собой задачу огромной важности и сложности: он пытается дать не только общую характеристику философии Гегеля, ее прогрессивной и реакционной стороны, но проанализировать все основные положения этой философской системы и выделить в них прогрессивное и реакционное, причем, как правило, первое он связывает с методом, а второе — с системой. Автор не ограничивается анализом этой проблемы: он исследует все формы общественной жизни Германии, которые прежде всего обусловили возникновение той формы диалектики, которая получила наиболее полное выражение в философии Гегеля, критически излагает подробно эволюцию философских и математических взглядов Гегеля и, что в настоящее время имеет первостепенное значение, подвергает обстоятельной критике многообразные реакционные интерпретации философии Гегеля.

Обладая большой эрудицией, академик Гулиан дает подробный анализ немецкой идеологии конца XVIII и начала XIX в. В форме маленьких монографий он разбирает немецкую классическую литературу, немецкий романтизм, якобинскую литературу и публицистику освободительного движения, разные виды искусства, состояние наук о природе, развитие философии от немецкого просвещения и Лейбница до немецкого классического идеализма (Кант, Фихте, Шеллинг) и этим заканчивает введение к гегелевской философии. Вторая глава первого тома касается генезиса гегелевской философии и «Феноменологии духа».

Второй том начинается большой главой о социальных идеях Гегеля, за которой следует философия природы, философия религии, эстетика, философия истории и история философии, логика и т. д.

Автор прекрасно знает современную литературу о Гегеле, обстоятельно критикует буржуазные, реакционные интерпретации философии Гегеля, тщательно анализирует все основные положения этой философии, указывая на рациональное и мистическое, на прогрессивное и реакционное в этих положениях.

Такой подробный разбор основных положений гегелевской философии дает очень много читателю, так как на самом деле *почти* все эти положения заключают в себе рациональный момент, искаженный принципом объективного идеализма.

Можно без преувеличения сказать, что работа академика Гулиана — одна из лучших работ о Гегеле.

И все же с некоторыми положениями автора нельзя согласиться.

1. Академик Гулиан слишком уж резко разграничивает два периода в философской эволюции Гегеля. Было бы неправильным полагать, что Гегель в последние 15 лет своей деятельности постепенно стал склоняться к консерватизму и приспособлять свою философию к существующей действи-

тельности и якобы это обстоятельство может объяснить его реакционную мысль о конце развития. Правда, его произведения «Философия права», «Философия религии» и отчасти «Философия истории» более проникнуты консерватизмом по сравнению с более ранними.

Мы не оспариваем положения, что, например, в берлинский период деятельности у Гегеля наблюдается определенный крен в сторону консерватизма. Последние произведения Гегеля, которые касаются общественных наук (разделы философии духа), на конкретном материале яснее и полнее выявляют то, что менее заметно в абстрактных теориях логики.

Да и вообще нельзя приспособлять уже законченную систему философии к определенным обстоятельствам, если внутри этой системы нет принципов, оправдывающих это приспособление.

Дело тут не в заранее преднамеренном приспособлении созданной теории к существующим обстоятельствам, а в том, что теория диалектики, созданная Гегелем, изнутри заражена определенным недугом: как система, так и метод — мы повторяем слова Энгельса — одинаково искажали действительность. Диалектика Гегеля так построена, она обладает такой структурой, что она должна закончить процесс развития.

Если бы дело обстояло так просто, как некоторые толкуют положение Энгельса о противоречии между методом и системой, именно что *диалектика Гегеля* требует бесконечного развития, Гегель же изменил *своему* диалектическому методу и представил исторический процесс развития законченным, если бы это было так просто, то так же просто было бы освободиться от этого противоречия: достаточно было сказать, что процесс развития не закончен и он никогда не будет закончен. Что процесс развития заканчивается — это не случайная ошибка Гегеля, которую можно исправить таким легким способом. Эта ошибка — существенная черта идеалистической диалектики. Энгельс

указывает не на непоследовательность Гегеля, а на извращенный характер гегелевской диалектики.

Содержание диалектики Гегеля заключается не только в общих положениях о том, что все находится в процессе изменения и развития. Теория диалектики содержит в себе и то, *что* развивается, *как* развивается и *в чем* заключается развитие. Ответ Гегеля на эти вопросы известен: развивается *дух,* форма которого представляет собой понятие и его развитие, выражается в *самопознании* и поэтому *возвращении* к себе самому. Без этого «возвращения к себе самому», без абсолютного самопознания философская система Гегеля повисает в воздухе, она была бы совершенно непонятной. Если процесс развития не закончен, тогда нет еще абсолютного духа, так как он — последний этап развития.

Представим на минуту, что процесс развития абсолютного еще не закончен: абсолютное продолжает процесс самопознания; в таком случае оно не должно еще знать, что оно и предмет познания, понятие и предмет, бытие и мысль тождественны. Если же абсолютное знает это, значит, закончило процесс познания, то есть закончило всякий процесс развития, так как его единственный акт есть познание (Маркс), — ведь процесс развития познания и есть процесс развития действительности.

Таким образом, эта реакционная идея о конце, завершенности процесса развития появляется не во второй половине философской эволюции Гегеля, она, эта идея, с полной ясностью выражена уже в «Феноменологии». *Идеалистическая* диалектика так построена, что она должна снять всякое противоречие и закончить развитие.

1а. Конечно, когда эта диалектика начинает «работать» в сфере «философии духа», то на социальном материале реакционность и извращенность идеалистической диалектики принимает более конкретные формы. Академик Гулиан пишет, что «в разные периоды [разрядка моя. — *К. Б.*] в различных произведениях Гегеля либо преобла-

дал метод, либо преобладала система»; в другом месте он пишет, что Гегель отказывается от диалектики в пользу системы (в теории права и государства).

Мы полагаем, что такая интерпретация гегелевской философии несколько упрощена. Ведь автор сам часто утверждает, что метод и система Гегеля взаимно проникают друг друга, связаны друг с другом, даже тождественны.

Согласно же автору, выходит, в одном периоде Гегель придерживается системы без диалектики, в другом — господствует диалектика без системы. Такое *безусловное* деление философской эволюции Гегеля (до 1814 г. господствует диалектика, а начиная с 1814 г. и далее — система) не соответствует действительности. Сам автор пишет, что процесс приспособления буржуазии к абсолютистскому режиму и, значит, забвение диалектического метода в пользу системы «начал отражаться в произведениях Гегеля еще с 1797 г. и только теперь приобретает ясные формы».

Тщательно исследуя рациональное и мистическое почти во всех положениях Гегеля — и во всех его произведениях,— академик Гулиан часто отрывает диалектику Гегеля от его системы.

На самом деле идеалистическая диалектика Гегеля — а не ее рациональный момент, который спасли и переработали на совершенно новой основе классики марксизма,— настолько связана с системой, что их нельзя отрывать друг от друга. Как мы уже указывали, консерватизм — чтоб не сказать больше — диалектики Гегеля заложен в самой основе, он нигде не изменял своей диалектике, но ее консерватизм менее заметен в изложении абстрактных категорий и более ясно виден на материале социальной области.

Гегель был порядочным филистером, но диалектики он никогда не забывал, об этом свидетельствуют его блестящие положения из «Истории философии», «Эстетики» и даже «Философии истории», поскольку они касаются прошлого; а ведь эти

произведения относятся ко второму периоду его деятельности.

2. Академик Гулиан не совсем исторически подходит к Гегелю, характеризуя его личность и стремления. Философия Гегеля оправдывала абсолютистский режим прусского государства. Но было бы не совсем правильным утверждать, что Гегель *преднамеренно* искажал свою точку зрения и «лицемерно» оправдывал этот строй, использовал свои положения «демагогически», «с большим цинизмом», сознательно закрывая глаза, объявлял случайными угнетение и насилие; Гегель делает вид, что не замечает то-то; автор доходит до того, что упрекает Гегеля в том, что письмо к министру Гарденбергу он подписывает «Ваш покорный слуга». Современных буржуазных философов, рьяно защищающих капиталистический строй при существовании социалистических стран, можно и должно обвинять и в цинизме и в демагогии, но к Гегелю, жившему в полуфеодальном государстве, не видевшему перспектив общественного развития,— а это в свою очередь вызвано извращенным диалектическим методом и идеалистической системой *абсолютного* духа — было слишком упрощенным применять на каждом шагу такие выражения. Нет никакого «раболепия» в подписи «Ваш покорный слуга» — выражение, которое было обычным и в то время и долго после Гегеля.

Критиковать Гегеля за то, что он не признавал социализма и не обращал внимания на пролетариат, неуместно.

3. Автор очень тщательно анализирует почти каждое положение Гегеля во всех его произведениях, отмечая положительные и отрицательные их стороны. Но целый ряд проблем оставляет почти вне внимания.

3а. Так, проблема диалектической логики почти совершенно не затронута: автор пишет, что диалектическая логика Гегеля есть теория познания, но в то же время намекает, что она есть и теория форм мышления, суждения, умозаключения и т. д.

Однако проблема соотношения формальной и диалектической логики оставлена почти без внимания.

3б. Одно из главных противоречий философии Гегеля, именно противоречие в решении проблемы об отношении идеи к природе, вовсе не затронуто. Для Гегеля идея есть демиург действительности (Маркс); сотворение мира у Гегеля принимает более нелепый и запутанный вид, чем в христианской религии (Энгельс).

Возникает вопрос, на который в обстоятельной работе Гулиана нет никакого ответа. В нашей философской литературе, посвященной философии Гегеля, повторяется одно и то же положение: идея-бог, существующая до природы и конечного духа, превращается в природу, создает природу и человека. «Гегель был идеалистом и как идеалист он считал, что идея, понятие господствует над миром, *порождая* все его явления, все богатство его форм»[1]. Нельзя сказать, что эти положения ложны, но они не выражают всей сложности и противоречия гегелевской философии. В приведенной цитате не видно нелепости и *«запутанности»* решения проблемы.

Гегель пишет, правда, о содержании логики: «Это содержание есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого-то ни было конечного духа». Но существовала ли идея-бог — до сотворения природы и человека или мир — единое целое, в котором идея и природа — это две стороны, сосуществующие вместе? Другими словами, стоит ли Гегель на точке зрения креационизма или же он защищает точку зрения пантеизма. Если Гегель защищает креационизм, тогда его диалектический метод должен показать *переход* идеи в природу. Идеалистический диалектический метод отказывается «работать» в самом ответственном месте: он не может показать этого перехода.

---

[1] Розенталь, Марксистский диалектический метод, М., 1951, стр. 33.

Метафорическое выражение Гегеля, что «идея свободно отпускает себя в природу», не имеет смысла, тем более что противоречит его же словам, именно, что никакого тут *«перехода»* нет.

Академик Гулиан, так подробно и тщательно разобравши философию Гегеля, должен был поставить и решить эту проблему. Мы тут не можем распространяться по поводу этой проблемы, она подробно проанализирована в нашей работе [1].

4. Противопоставляя метод системе и считая метод рациональным и систему мистической, реакционной, академик Гулиан отрывает систему от метода, несмотря на то, что они настолько тесно связаны — даже совпадают, по выражению автора,— что он не хочет заметить положительного в системе Гегеля [2].

Система, связанная, спаянная с диалектическим методом, также заключает рациональный момент, но извращенный идеализмом.

4а. Идеалистическая система Гегеля заключается в самопознании абсолютным самого себя.

4б. Другой момент: процесс самопознания абсолютного духа осуществляется человеческим сознанием; если обратить внимание на этот момент, то выявляется интересное обстоятельство: история познания абсолютным духом самого себя дает картину познания человечеством действительности. Эта картина извращена идеализмом, но нельзя отрицать того, что Гегель сделал попытку изложить историю человеческого познания.

Вообще при изложении и комментировании философии Гегеля хотелось бы видеть в работе Гулиана более полное перечисление тех основных моментов, которые составляют содержание критического усвоения с позиций марксизма-ленинизма рацио-

---

[1] К. С. Бакрадзе, Система и метод философии Гегеля, 1958, стр. 369—386.

[2] Противоречие между системой и методом заключается не в противоречии между идеалистическим диалектическим методом Гегеля и его системой, а *рациональным моментом* его метода и системой.

нального в философии Гегеля. Можно коротко эти основные моменты сформулировать следующим образом.

1) Основное, что нужно выделить с самого начала в философии Гегеля,— это его взгляд на мир как на исторический процесс: весь мир — исторический процесс. Развитие научных знаний, теория неба Канта, основы научной геологии, факты политической истории, и в первую очередь французская буржуазная революция, возникновение классической политической экономии и др.,— все это было постепенно усвоено классиками немецкой философии, и в частности Гегелем, все это было своеобразно переработано на основе объективного идеализма, что с необходимостью привело Гегеля к воззрению на мир как на исторический процесс.

2) Это положение непосредственно связано с другим: согласно Гегелю, мир — единое целое. Мир не агрегат, не совокупность вещей и явлений, а их единство; каждая вещь, каждое явление содержит в себе черты, связывающие их с целым.

3) Развитие действительности обусловлено внутренним противоречием; несмотря на неоднозначный смысл понятия противоречия, Гегель правильно «угадал», что принцип единства противоположностей является принципом движения, развития.

4) Сущность процесса развития выражается в понятии «снятия» (Aufheben), в процессе развития новое снимает старое, сохраняет из старого положительное и поднимает его на высшую ступень — в истории не уничтожается ничего положительного, созданного человечеством; в противном случае не было бы вообще развития.

5) Гегель угадал своеобразный характер развития: каждая ступень в процессе развития — продолжение старой ступени, поскольку она вытекает из старой; поэтому процесс развития представляет собой непрерывный процесс. Но каждая новая ступень возникает из старой как качественно новая, поэтому развитие носит скачкообразный характер.

6) Мы уже указывали выше на один замеча-

тельный *момент*: развитие действительности есть развитие абсолютного духа, но в этой идеалистической «оболочке» — а это не только «оболочка», в ней выражена сущность системы Гегеля — скрыт замечательный *момент* его философии: абсолютный дух познает самого себя посредством человеческого сознания. Поэтому история познания абсолютом самого себя превращается в историю познания человечеством действительности.

7) Эта история — не эмпирическая история, обусловленная случайностями, протекавшая зигзагообразно, а очищенная от случайностей, условий, зигзагообразного пути, история познания в логически очищенной, необходимой форме — это теория познания. Теория познания как *логика* познания — результат истории человечества и познания им действительности.

Гегель извратил своим идеализмом этот момент, но, очистив его философию от мистики, нельзя не заметить его.

8) Познание — исторический процесс, и каждая ступень в процессе развития представляет собой относительную истину, поскольку она выражает одну сторону, один аспект действительности, но которая не пропадает, а сохраняется как момент целого, так как только целое есть абсолютное целое.

9) Как бы ни интерпретировали главу «О господстве и рабстве», одно рациональное положение заключается в ней: познание связано с процессом труда, познание делает человека свободным, причем свобода представляет собой господство над природой и над самим собой.

10) Даже в той области, в которой Гегель более всего устарел и в которой реакционная сторона его мировоззрения проявилась более отчетливо, в области истории человечества, он выставил ряд рациональных положений, истинность которых затемнена его идеализмом и мистицизмом. История человечества есть история его развития; развитие это подчиняется определенным законам. Таким

образом, история человечества есть история *закономерного развития* человечества.

Положение об истории человечества как прогрессе в сознании свободы содержит в себе правильный момент: ведь история развития человечества есть история его возрастающего господства над природой и над общественными отношениями.

11) Гегель не знает понятия социально-экономической формации; периодизацию истории он производит на основании слишком общего и неопределенного понятия «эпохи». Несмотря на ненаучность этой периодизации, он все же «угадал» некоторые «закономерности»: а) каждая последующая эпоха прогрессивнее предыдущей; б) ни одна эпоха не погибает раньше того, как она исчерпывает цель; в) одна эпоха переходит в другую путем скачка.

12) Огромное чувство исторического дало возможность Гегелю, несмотря на его идеализм, высказать положительные мысли о значении «всемирно-исторических личностей». Великие люди в истории — это люди, частные цели которых совпадают с целями мирового духа; это люди, «понимавшие, что нужно и что своевременно», они знали «правду их времен», *«их речи, их действия — лучшее в данное время»,* они чувствуют *пульс времени и осуществляют то, что необходимо.*

Известно, что рациональные моменты в философии Гегеля были мистифицированы, искажены принципами объективного идеализма. Но и в искаженном виде они ясно видны.

Читатель должен иметь перед собой рациональное в философии Гегеля, чтобы при чтении книги академика Гулиана более правильно и глубже понять критику этой философии, данной в книге румынского академика.

К. С. Бакрадзе.

СОДЕРЖАНИЕ

От Издательства 5

IV. СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ ГЕГЕЛЯ 7

1. Место социальных идей в гегелевской философии 7
2. Социально-политическая эволюция Гегеля 17
   а) Переписка Гегеля 1807—1821 годов 23
   б) «Философская пропедевтика» (1809—1811) 31
   в) Первое издание «Энциклопедии» и исследования дебатов на Вюртембергском законодательном собрании (1817) 38
   г) «Основы философии права» (1821) 53
   «Абстрактное право» 66
   Мораль 72
   д) «Лекции по философии истории» (1822) 119
   «Введение» 122
   е) «Большая энциклопедия» (1830) и «Английский закон об избирательной реформе» (1831) 202
Концепция религии 214
Эстетика 230
   «Идея прекрасного в искусстве, или идеал» 248
   «Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве» 274
«Система отдельных искусств» 305
История философии 354
   Применение диалектики и категорий 376
   Пренебрежение к науке, искажение материализма и клевета на него 393

Пренебрежение к Востоку 400
Фидеизм в истории философии 402
V. КОНЦЕПЦИЯ ПРИРОДЫ 410
1. Метод и система в «Философии природы» . . . 411
2. Гегель и диалектическое мышление в естествознании 434
VI. ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ 444
1. Три значения философии Гегеля 444
Объектирование 455
2. Проблема категорий 461
3. Теоретическое и практическое 469
4. Идеалистическое определение логики (онтология) 472
5. Начало философии 474
I. «Объективная логика» 478
а) Бытие и становление 478
б) Конечность и бесконечность 493
в) Для-себя-бытие, количество и мера 515
1. Для-себя-бытие (одно) 516
2. Величина (количество) 526
Мера 541
г) Сущность 552
д) Определение рефлексии (Wesenheit). Тождество и противоречие 562
е) Основание (der Grund) 575
ж) Явление 588
з) Действительность 600
II. «Субъективная логика» 608
а) Понятие 608
б) Формальное понятие или субъективность . . . 616
в) Объективность 629
г) Идея 639
д) Абсолютная идея 671
VII. «ЛОГИКА» ГЕГЕЛЯ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОСТИ . . . 684
I. Противоположность между Марксом и Гегелем в вопросе о методе 684
1. Критика гегелевской диалектики у Маркса . . 686
2. Соотношение между методом и системой у Маркса и Гегеля 714
3. Значение единства метода и системы у Гегеля 724

4. Категории материи и практики как основа системы категорий в марксистско-ленинской философии 731

II. МАРКСИСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА И СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ 744

Методологический идеализм XIX и XX веков . . . 744
Феноменологический метод 761
Ленин о материалистических позициях в вопросе о методе 767
Современные буржуазные философы и Гегель . . 780
Марксистская диалектика и современная идеалистическая диалектика 787
Отрицание диалектики 788
«Трагическая» диалектика 791
Антропологическая диалектика 792
«Защитники» диалектики 796
Онтологическая фидеистская диалектика 797
Марксистская диалектика и ход истории 799

Послесловие 802

К. И. Гулиан

МЕТОД И СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

Редактор *И. И. Цыганков*
Художник *А. П. Купцов*
Технический редактор *Е. С. Потапенкова*

Сдано в производство 10/IX 1963 г.
Подписано к печати 29/XI 1963 г.
Бумага 84×108$^{1}/_{32}$ — 12,8 бум. л. 42,0 печ. л.
Уч.-изд. л. 38,9. Изд. № 9/0411
Цена 1 р. 90 к. Зак. 612

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва, 1-й Рижский пер., 2

Московская типография № 8
Управления полиграфической промышленности
Мосгорсовнархоза
Москва, 1-й Рижский пер., 2

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНИТИ
г. Люберцы, Октябрьский проспект, 403
Зак. 6611

К. И. ГУЛИАН

МЕТОД и СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

II